

الحمد لله الذي جعل هذا الكتاب من كتب الهدى

والنور والمنتهى على طبعه حاشيته نافعة للكلمة مفيدة للطائفة مشتتة على الفرائد البتية عني



على حسب لار شادن المولى محمد خاوم حسين النظيم اباؤ سله الله والاباوى

في المطبعه العامه في طهران

بسم الله الرحمن الرحيم

قول المراد بالمراد المعنى المصدرى في الحاشية المنهية عن المصدرى في قوله الفعل والافعال فهو
 امر غير قار الذات والى اصل بالمصدرى المنهية القارة المترتبة عليه بالمراد المعنى المصدرى لغيره يستبدل
 والى اصل بالمصدرى بتأنيش وليس المراد منه الاثر الذى يترتب على المعنى المصدرى كاللحم على الضرب
 انتهى أنت خبير بما فيه من الغلل بوجوبه اما او كما قبا ان المصدرى حقيقة فففيه ان
 والاعتبارات ليست وافا من قوله من المقولات فكيف يكون
 من مقولة الفعل والافعال ان يريد منه منشأ فففيه ان مقولة الفعل عبارة
 تجردى وقولة الافعال عن التناثر التجردى فلا يكون محدثا فى الزمان ون
 الآن فلو كان منشأ معنى المصدرى منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا فى الزمان مع ان كثيرا ما يكون
 محدثا وفعيا اى فى الآن ولكن الجواب عنه باختلاف كلا الشقين بعد القول بان مراد المصدرى
 القائمة المعنى المصدرى من مقولة الفعل والافعال القضية السهلة المتلازمة للجزئية فيكون المراد
 المعنى المصدرى بعضه لا كله اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتبارات تحت
 المقولة عدم دخول ما هو اعتبارى محض بان يكون مركبا من امور تنافى تحتها ولا شك ان
 المعانى المصدرية ليس باعتبارها بهذا المعنى فلا شناعة فى دخول بعض المعانى المصدرية التى ليست

من المعنى تحت مقوله من المقولات كالفعل والافعال أما على الشق الثاني فظا
 تحت الفعل والافعال وأما ثانيا فلان المصطلح بالمصدر لا يتم
 الحكمة القطعية التي هي حاصلة التحرك غير ان
 قوله به لا يبرهن الا على من لا يرى في المصدر اطلاقا
 فانه يكون متجاذبا على المصطلح كالمصدر في اعتبار فان صحة الادعاء في المثال
 ان في المصدر العلوم والمجهول معتبرة قوله وهو يعبر عنه بالفارسية
 بستانيش في الحاشية تفسير للمصطلح بالمصدر والعلوم والافعال تكونه اصلا ولكك تنطقن بما ذكرنا ان
 ستة معان انتهى قوله في الاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من اصل قوله فيها ولكك تنطقن
 بما ذكرنا ان المصدر ستة معان بآية او احدها فاعمل مثله في فصله صفه الايجاد والمنفعل منه القبول وكل منهما لا يخلو
 عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخالو اما ان يعتبر مضافا الى الفاعل فيسمى بالمصدر المبني للفاعل
 ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الباء المصدرية به كالحادية او لافا اما ان يعتبر معه صلاحيته لافا
 الى الفاعل فيسمى بالمصدر المعلوم او لا فيسمى بالمصطلح بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالبيته الحاصلة بعد قيام
 المصدر بالفاعل المالك احد الثاني لا يخالو اما ان يعتبر مضافا الى المفعول فيسمى بالمصدر المبني للمفعول
 ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الهمزة المصدرية به كالمحمودية او لافا اما ان يعتبر معه صلاحيته
 للمضافة الى المفعول فيسمى بالمصدر المجهول او لا فيسمى بالمصطلح بالمصدر المجهول وقد تفسر ببيته الحاصلة
 بعد وقوع المعنى المصدر في المفعول المالك واحدا واعرفت هذا فاعلم ان الشاء احتمال آخر في المصدر
 وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر للعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور
 في حاشيته على شرح الكافية يا باه لعقل سليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات
 الست المذكورة التي بنيناها في المحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى المحصر على تقدير
 الاحتمال الاول في الفارسية بستودن زيد مثلاً وعلى الثاني بستودن وعلى الثالث بستانيش
 وعلى الرابع بستوده شدن عمر مثلاً وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدن على تعلم

ان قد ذهب بعض المتحققين الى ان

صفة حقيقية قائمة بالحاد والنسبة بالوقوع الى المفعول مضمومة غير متصلة بالفاعل ليس الا حادثة زائدة
على المذهب بل مصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر الجوهري ليس منى مغاير عن محل
بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم النسبتان فمن حيث انه لا يربط بالفاعل يسمى محال بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان النسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر الجوهري على هذا الراجح ايضا كذا للمصدر
خمس معان قوله ابو المصدر المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدرى بتقدير المضاف
الى معنى المصدر المبني للفاعل فلما يرد انه لا يصح عطفت قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدرى لان
ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه لو حسب رواية المصدر من مصدر
وهو ايضا كما ترى قال في حاشية الحاشية اللام على هذا تقدير المصدر والاشارة الى الحادية الكلمة
وهي حادثة الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير المحمدية كحتمل الانشاء والاخبار والاول وفق بالحدوث
انتهى قوله فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام في المحمدية على تقدير كونه مصدرا مبنيا
للفاعل لا محداى العهد الخارجى الذى هو عبارة عن رواية فروعين مما صدق عليه بدخول اللام
سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حاد الله لنفسه من الجنس والاختلاف
منه عن رادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
من رادة كل فرد مما صدق عليه بدخول اللام لان المتبادر من الحادية بشارة
ابن محمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل فيه كير الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام
المحمدية تعالى انما هو فى المحمدية حاد الله تعالى لنفسه ومن حذو له فان فيه الوقوع فان قيل ان
المصدر المعلوم ايضا يقتضى القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايها العهد الخارجى قلت ذهب كل
فى اللغة لكن المتبادر منه بحسب الحرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد وقيل فى وجه تخصيص
لانه لو لم يكن اللام فى المحمدية على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل الخارجى بل للجنس والافراد بل يميز
ان يكون جنس الحادية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك ومن حادها حادثة زائدة لمعروضا وظم انه

القول
المعنى
معدوم

فمنه غير شاذ في الخبرين من جهة ثبوت صحة الكمال وهو يرجع الى خوا
 جميع المعاني في السبب ان هذا الوجه تجري في غير المصنف المبني للفاعل ايضاً فلا وجه
 في منع من يمنع من اسب ان يقع ان اللام في الحمد بالحمد الذي هو عبارة
 عن اراؤه فرد غير محرم من الحمد بل اللام لانه يؤيد ثبوت فرد من الحمد تعالى دون
 في آخر منه مع ان اخرج افراد الحمد لانه قوله فيها وعلى كل تقدير آه حاصله ان الحمد
 على كل تقدير من التقادير است المذكورة تحت الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله
 عليه وسلم ولا احصى ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وجهها لا بفقته ظاهر لان معنى الحديث
 اني وان اردت والثناء في لفظ الذاة على ثناءك لكنني لا استطيع ان اثني عليك مثل الثناء
 كذا في اثنيته به على نفسك ولا احصى به فهذا يدل صريحاً على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله
 عليه وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفي بعض نسخ النسخة تعميم لفظ الاخبار على الانشاء
 وعلى هذا يقال ان اصل معنى الحديث اني وان اثنيت على نفسك بالاجمال حكايه عن الثناء والذا
 المثنيت به على نفسك لكن لا احصى به على سبيل التفصيل فظم ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبي
 صلى الله عليه وسلم في جنبه تعالى وقد من انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء قوله كان منكم الاثن
 بعبية معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما اعلم ان لهذا القول تقارير اولها ان معنى
 المصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحاً اي المعنى المصدرى والحوال
 في صدر حال كونها مضافين الى الفاعل والمفعول وهما الحامد والمحمود لان ما كل حماد يزد مثلاً سواء
 علم ان المراد منه مصدر معلوما او خاصاً له وكل الحمدية والمحمودية واحدة لا يقال انه كيف يمكن ان
 جرت حال المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين ولهما
 يتوحد مقولة الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واجداً والاي ليزم استحقاق المقولات لانا نقول ان
 الفاعل والمصدر المعلوم باين الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة
 تعلو الفاعل والمفعول كيون من مقولة الفعل والانفعال فتأمل وثانيهما ان معنى المصدر المبني للفاعل

منه ان المقول
 يكون المراد من الفاعل
 والاضافة اخوة

والمنقول عين الاولين اى المصدر المعلوم المذكور صريحا المجهول المذكور ضمنا اذا اعتبر فيما النسبة
 الى الفاعل والمنقول لان مال حمزة زيد مثلا باحد المعنيين عين الحادية والمحمودة وعلى كلا التقديرين
 به ضمير اضافتهما الى الاولين ويكون المصدر المبني للفاعل والمنقول عبارة عن مصدر المعلوم
 والمجهول من حيث اضافتهما الى الفاعل والمنقول وتايل في تقرير كلام الحاشي على تقدير ان يكون المصدر
 المبني للفاعل والمنقول عبارة عن نسبة المشتق الى الفاعل والمنقول فيكون معنى الحادية مثلا
 كون الشيء حامدا ومعنى المحمودة مثلا كون الشيء محمدا من ان معنى الاخيرين اى المصدر المبني للفاعل
 والمنقول اللذين بما عبارتان بنسبة المشتق من المصدر الى الفاعل والمنقول بعينه معنى الاولين
 اى المصدر المعلوم والمجهول اذا اعتبر فيما الاضافة الى الفاعل والمنقول اشار بحرف التشبيه الى ان حكم
 العينية انما هو على التشبيه فعينه ان لا يعقل وجه التشبيه فانه يلزم ان يكون امر غير الطرفين في الاضافة
 ليست كك لاشا عين الطرف الآخر وثالثا لانهما ان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين المذكورين صريحا
 احدهما صريحا والآخر ضمنا ذاتا ومصدقا لكن بينهما تغاير اس جيت اعتبار الاضافة في الاخيرين
 دون الاولين فيكون ضمير اضافتهما الى الاخيرين ويكون لفظ لكن بيانا للغيرية كما انه يكر
 بيانا للعينية على التقريرين السابقين قوله فان قيل الخ القائل محمد يوسف الكوسج هذا لا يراد
 به على ما هو المتبادر من الوصف بالجمل من ان يكون بالقول فيكون حاصل هذا الايراد ان الحمد
 لما كان عبارة عن القول بالجمل وهو قول خاص لا بد ان يحمل القول انما على الحمد اذ يجب حمل المعنى
 بالكسر على المعروف بالفتح ويلزم منه ان يحمل القول الذى هو مشتق من القول على المحمود الذى هو مشتق
 من الحمد لان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما صدق عليه المشتق الآخر فيكون القول
 هو المحمود وهذا كما ترى ويمكن اجواب عنه بما ذكره بعض المحققين مستنبط من الكلام الذى اوردته جدي
 واستاذ استاذى كمال الهمة والدين قدس سره وينقله انشاء الله تعالى حاصله ان الحمد يطلق في العلم
 على معنيين الكلام بالجملة الثنائية بنفس الجملة الثنائية وكذا القليل يطلق على معنيين الكلام والالفاظ فان
 بالحمد والقول العنيان لاد ان فلما احتمل في صدق القول الذى هو اذن عبارة عما يقع عليه الكلام على الجملة

الفاعل القائل
 محمد بن كذا

اى على فان
 المحمود هو الذات
 والقول هو اللفظ
 وليس هو
 صادقا على الآخر

هو اذن عبارة عما يتعلق به سحر بالجملة الثنائية اذ ما يصدق ان عليه واحد وهي اللفاظ وكذا ان يميزها
المعنيان بالخيرين اذ المقول يكون ح عبارة عما يتعلق به اللفاظ والمحمول عما يتعلق به نفس الجملة
الثنائية ولا شك ان متعلق اللفاظ والجملة الثنائية ايضا واحد وهي است الباري تعالى مثلا
فيصح حمل احدهما على الآخر والمحمول بهذا المعنى يسمى محمولا عرفيا لان اهل العرف لا يعمل المحمول الا في
المعنى كما ان المقول بالمعنى الاول والمتعلق بالتكلم اى اللفاظ ليس محمولا عرفيا لان اهل العرف
لا يستعمل المقول لانه الا ان بين الاستعمالين فرق اذا الاستعمال لاخير موافق بوضع اللغة
ودون الاستعمال الاول ولكن اريد بالجملة المعنى الاول وبالمقول المعنى الثاني لا يصح حمل القول على
لان التكلم بالجملة الثنائية ليس عين اللفاظ حتى يلزم منه حمل المقول الذي يكون ح عبارة عما
به اللفاظ على المحمول الذي هو يكون عبارة عما يتعلق به التكلم بالجملة الثنائية بناء على المقدمة المذكورة
من ان صدق المبدأ على المبدأ يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ويلزم منه
الاتحالة وهي كون المقول الغير العرفي عين المحمول الغير العرفي كذا ان اريد بالجملة المعنى الثاني وبالمقول
المعنى الاول لانه من البين ان التكلم ليس نفس الجملة الثنائية ليعمل عليها ويلزم منه بناء على المقدمة
المذكورة حمل المقول العرفي على المحمول العرفي الذي هو محال وبالجملة انه لا يلزمه مفسدة وهي
صحة الحمل من المبدئين وعدمها بين المشتقين اذ على التقديرين الاولين يصح الحمل
في كليهما وعلى الاخيرين لا يصح في كل منهما قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان الجملة
الجملة الثنائية ليس معنى مقدر يا حتى يصح اشتقاق كيف وهل هذا القول بالاستشفاق
من الجاد ثم ان الفرق بين الاشتقاقين مما يجبه الطبع المستقيم الذهن سليم ثم ان تجوز كون
ما تعلق به الحمد تعلق به القول بطرأى معنى اخذ فان ما تعلق به الحمد هو بعينه ما تعلق به التلفظ
الخاص الذي هو الوصف بالجمل وليس هو اللفاظ فانها وان تعلق بها التلفظ مطلقا لكن
لم يتعلق بها التلفظ الخاص الذي هو الوصف بالجمل لان ما تعلق به هو موصوف بالجمل
اقول انه ما قال المحقق ان المحمول مشتق من الحمد بمعنى الجملة الثنائية بالاستشفاق المعبر في العلوم

لما قال مولانا عبد الحى

يريد عليه ان هذا قول الاشتقاق من الجدل انما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الجمال الثابتة
 ويستعمل فيما يتعلق به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر والمقول الآخر مشتق في قول
 بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول يشكك
 ان المتعلق بالقول بالجميل ليس به الا الالفاظ الثنائية فانقول بعدم تعلو التباين الخاص بالانتماء
 الدالة على الثناء مالا وجه له وما اوجب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على
 يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر ان تصادق المبدئين يستلزم تصادق
 كل من مشتقين على شئ على شئ نخرج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشئ باعتبار انه
 يقال له المحمود فلك يصدق عليه القول فيعني قولنا المحمود يقول الشئ الذي يقوله المحمود بان
 صفاته يقوله القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التامل الى هذا الشق
 الثاني المذكور في الجواب سابق وما قيل في حل الايراد من ان معنى قولنا المحمود قول خاص المحمود
 بالجميل فمشتقة القول عليه بالجميل وهو يصدق على المحمود البته وليس مشتقة القول المطلق بل لازم
 من حمله على المحمود الملح فاللازم ليس بباطل وباطل ليس بل لازم ففيه ما افاده الى نسباً وعلماً
 بوجه الله تعالى والسلام من ان صدق التقيد الخاص على شئ لما يستلزم صدق المطلق عليه لا بد
 يستلزم صدق القول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اى المقبول على المحمود فالاشكال بجوابه
 قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحاشية انتمية حاصل انه ان اريد بقوله المحمود قول خاص
 الاتحاد بحسب المفهوم فمذه المقدمة ممنوعة وان اريد بالاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثنائية
 ممنوعة لكن اجري الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل بعد انتهى قوله
 فيها فمذه المقدمة اى المحمود قول خاص ممنوعة لانه من البين ان بين الحمد والقول الخاص
 بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحمود ان الشق الاول بعيد كل بعد في غير
 موضعه لان مثل هذا الكلام يستعمل فيما اذا كان ممكناً لكن يكون بعيداً عند العقل وليس كذلك لان
 الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم هو فصله عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثنائية

لا
 المحمود
 المحمود

الثاني
 الثاني
 الثاني
 الثاني

لزوم كون المقول هو المحمود فحصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ استلزم صدق المشتق
على المصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدأين ترادف واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول
وهو بين المحمود والمقول منتف فكيف يستلزم صدق القول على المحمود صدق المقول على المحمودية
لا بد من ذكر تنشيط القلوب لشارعين الاول ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة ولله
قدس سره بقوله **الضم** للمقول مضمين الاول المعنى المصدرى وهو ما يرادف التلفظ والكلام واللفظ
بمعنى القول ونفوس المفردات والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق كك
المحمود قد يطلق بالمعنى المصدرى على التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان ربي
بهما المعنى الثاني او باحدهما الثاني وبالآخر الاول فليس بمصدرين قابلين لان يكون احدهما او
كلهما مشتقاً منه ومبدأ مع ان التصاق ايضا ممنوع على الثاني فليس بنا وهذا لا يراد على هذين
التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدرى فنقوله منع الترادف صحيح في الجواب لكن لقائل ان يعود
ويقول ان العموم والخصوص مطلقاً بين المبدأين لازم فيلزم في مشتقهما ضرورة بقاء مفهوم
المبدأين بعينه في المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة والاختلاف في ان زيادة مفهوم المشتق لا ياتي اتصالاً
لاعتواءً بينهما ومفهوم المبدأين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف وما ثبت ان احد
المبدأين محمول على الآخر للعموم المطلق والموصوف بالانحصار موصوف بالاعم وذلك مفهوم المشتق
كك ما تعلق بالانحصار تعلق بالاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثاني انه لا بد
في ان حمل القول على المحمود حمل المواطة وقد صرح المحقق في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطة
على شيء انما يكون بالنسبة الى افرادة الحصرية فيكون المحمودة القول يلزم منه ان يكون القول
جزءاً للمحمود اذ احصته عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزءاً لما البته فعلى هذا كل ما
يتعلق بالمحمود الذي هو الكلي متعلق بالقول الذي هو جزء للمحمود وما يتعلق به
القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الانحصار والكلي بشي لا يلزم
تعلق الاعم او الجزر كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الامتناع الفطري الاعم والجزر عن الانحصار

والكل في الوجود للاتحاد الاعم والجزء مع الاخص الكل في جميع الاحكام فيجوز ان يكون منشأ تعلق الكل
او الاخص بشئ خصوصيتهما هي لما لم يوجد في الاعم والجزء كيف يصح تعلقهما بما يتعلق به الاخص الكل وقد
باب عن البحث الثاني بان سلكه المذكورة اي حمل المصدر بالمواطاة انما يكون بنسبة الى فردا خصصته
مختصة بالوجود وما يراذفه لاني سائر المصادر والثالث انما صرح المحشي في رشيته المتعلقة على شرح الموا
ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه المشتق منه وعروض مبدأ اشتقاق لا سريلازم حمل مشتقه عليه يلزم
منه بالمقدرة الاولى ان يكون القول الذي هو عارض للمحمود عارض للمحمود الذي هو مشتق من المحمود وهذا المورد
يستلزم ان يحمل المقول الذي هو مشتق من القول على المحمود بالمقدرة الثانية فيكون القول هو المحمود والجواب
عنه لابان الذي صرح المحشي من ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه المشتق منه انما هو مجرد دعوى من
غير برهان مع انه يتقضى بالسرقة فانها عارضة للتحرك مع انها ليست بعارضة للتحرك لان البحث بدلي
على راي المحشي بان مراد المحشي بهذا المصريح استلزام عروض الشئ للشئ عروضه مفهوم المشتق منه وهو قد
فغاية ما يلزم من المقتدين المذكورين صدق القول على مفهوم المحمود ولا استحالة فيه انما الاستحالة في
صدقه على مصداق المحمود وهو لا يلزم من المقتدين وبالجملة واللازم ليس تحيل في استحتميل غير لازم قوله
لما ان صدق المشتق على مشتق لا يستلزم صدق المبدأ على المبدأ واللاتري ان يقيم الضاحك كاتبة ليصح
ان يقيم الضاحك كاتبة قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناد وصف حسن اعلم انه لما كان المحمود به في
اللغة عبارة عما يحمد به المحمود وظم ان هذا لا يكون الا بوصف حسن مستند الى المحمود اتفق القوم والمحشي
على انه عبارة عن وصف حسن مستند الى المحمود والمحمود عليه عبارة عما يحمد عليه المحمود اي ما يترتب عليه المحمد
القوم على ان المراد منه الباعث على الحمد لان الحمد انما يترتب عليه ففسره بالباعث على الحمد والمحشي على
عنه الى انه عبارة عن وصف حسن يتصف به المحمود في الواقع سواء كان حقيقة او ادعاء مع قطع النظر عن
اسنادنا اياه الى المحمود لان المتبادر من لفظ على الواقعة في قولهم ما يترتب عليه الحمد التعلق القريب من لفظ
الترتيب المذكور الترتيب القريب لا يرب في ان يتعلق والترتيب عليه الترتيب المحمود انما هو الوصف
الذي يتصف به المحمود ويحكي عنه لا الباعث وهذا حاصل ما قال المحشي في حاشيته النتهية لتفصيل النظر

من المحمود عليه تترتب بتبني عليه المحمود ليس بانما يحكى عنه بالمحمود به وح لا يكون بينهما تغاير بالذات لا يتصور
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر ويطل القول الثالث بالضرورة الا ان يكون المراد يقع
محمودا عليه في الكلام وان فسر المحمود عليه بالباعث على المحمود يمكن ان يكون بينهما تغاير بالذات وتصور
اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر لكن يابى عنه الفهم السليم والذين يستقيم انتهى قوله فيها
وهو ليس الانما يحكى عنه فالنسبة بين تفسير المحمود عليه عند المحشى وبينه عند القوم نسبة العموم لخصوص
من وجه اذ قد يحمد المحمود بالوصف المحسن الباعث على الحمد كما اذا اعطى زيد لعمرو دراهم فحمد عمر وله بانه
معطى دراهم وهذا هو مادة الاجتماع وقد يمكن غيره كما اذا حمد زيد لعمرو في صورة اعطائه له دراهم بانه
عالم فيكون المحمود عليه في هذه الصورة عند القوم هو اعطاء زيد لعمرو دراهم وعند المحشى هو العلم بفضله
كل منهما عن الآخر فيتحقق عندهما وقتا الافتراق قوله فيها وح لا يكون بينهما اى بين المحمود عليه والمحمود
به تغاير بالذات لا يقال قد فسر المحشى المحمود به بانه عبارة عن اسناد وصف حسن للمحمود والمحمود عليه
عن اتصاف المحمود بوصف حسن من البين ان في الاسناد والاتصاف تغاير بالذات اذ الاول من
مقولة الفعل والثاني من مقولة الانفعال فما يكون فيه اسناد معتبرا وهو المحمود به يكون تغاير بالذات
لما يكون فيه الاتصاف معتبرا وهو المحمود عليه لانه نقول يحل قول المحشى من اسناد وصف حسن على ان
الصفة الى الموصوف والاسناد يبنى المسند فيكون المحمود به عبارة عن وصف حسن مسند الى المحمود به
الاتصاف في قوله من اتصاف المحمود بالصفة الضمير المحمود محذوف ويقال ان له بوصف حسن كل من اتصافا
فصار المحمود به ان المحمود عليه عبارة عن وصف حسن متصف به المحمود وكل من اسناد والاتصاف انما يعتبر في
الخطا فقط دون الملمحوظ فيكون كل من المحمود عليه وبع عبارة عن الوصف الحسن لا تغاير بينهما بالذات
بل الاعتبار من جهة اعتبار حيثية الاسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه في الخطا فان قلت
ما الوجوب في تقديم الاسناد والاتصاف في العبارة مع انها متأخران بحسب المعنى قلت لا حار
من اول الامر الى ان ذلك اسناد في المحمود به والاتصاف في المحمود عليه وخطا ما هو اعتبار في الخطا
قوله فيها ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الآخر واللام في الاتحاد قوله فيها ويطل الصو

الثالث فهو المذهب الثالث الذي سببته المحشي من كون المحمود عايقا لاختياره لا انه اذ ثبت الاتحاد
الذاتي بين المحمود عليه وبكيفية يمكن الافتراق بينهما بان يكون احدهما فقط اختياريا ودون الآخر قوله
فيها الا ان يكون المراد ما يقع محمود عليه في الكلام حاصله انه لو اريد من المحمود عليه في المذهب الثالث
ما يكون محمودا عليه في الكلام هو ان يكون الوصف الحسن للمحمود في الكلام مدخول كلمة على اول التعليل
ونحوها لا يبطل المذهب الثالث اذ بطلانه انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود به هو انما يتحقق اذا
كان عبارة عن مجرد وصف حسن تصيف به المحمود لا ما اذا كان عبارة عن وصف حسن يكون مدخولا الكلمة
على ونحوها اذ من البين انه لا دخل في الاتحاد وكون المحمود عليه مدخول كلمة على ونحوها فيجوز ان يكون المحمود
عليه فقط اختياريا ودون المحمود به وقيل ما فيه وما قيل في توجيه قول المحشي من ان المحمود عليه الكلامي
قد يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حدث الله على الغامه او لا لغامه فالمحمود به في هذا القول هو انما
الى الله تعالى والمحكي عنه هو انصافه تعالى بالمحمودية والمحمود عليه هو الانعام وهو معاير بالذات من
افعال الاختيارية فلا يخفى ما فيه على المتوقد المستيقظ قوله فيها وانفسر المحمود عليه آه اعلم انه قد
المحمود عليه ما يقع المحر بازاء سواء كان باعثا او لا وهذا التفسير عن التفسير الذي اختاره المحشي من الوصف
الذي تصيف به المحمود فلا يراد منه ما الوجه في ترك المحشي هذا التفسير دون التفسيرين الآخرين ووجه العينية
علم فان ما يقع المحر بازاء لا يخالو اما ان يكون هو الباعث كان اعطى يد العمد وراهم محمد عمر ولزيد بانه
معطى دراهم او غير ذلك اذا حمد عمر وفي هذه الصيغة بانه شجاع وعلى كل من التقديرين يكون ما يقع المحر
بازاء الوصف الجميل الذي ذكره الحامد وتصيف به المحمود فتأمل قوله فيها يمكن ان يكون آه لان
الباعث على الحمد الذي هو محمود عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون اختياريا ودون المحمود
به وكذا العكس قوله فيها لكن يابي عنه اى من تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد وجه الاما ما قد عرفت
وايض ان الباعث على الحمد لا لعله المحر فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود عليه فتفسيره بالباعث
على الحمد يعبر عن عنوانه قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة الاحسب الحكاية والمحكي عنه حاصله ان لا فرق بين
المحمود به والمحمود عليه بسبب الحقيقة والذات اصلا اذ كل منهما عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت

فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب اعتبارهما فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة
الحكي عنه اذا سناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمودية في الخطاب انما يمكن اذا كان سناد
الوصف حاكيا عن ذلك الوصف الذي يتصف به المحمود في نفس الامر مع عزل النظر عن سنادنا اليه
اليه فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكما عنه واذا اعتبر كونه محمدا به يكون حكاية في الحقيقة
في ان يكون الشئ حاكيا عن نفسه اذا اعتبر سوجهتان ولما وردده اشكالان اولهما ان حكم المحشى بالفرق
بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والحكي عنه مطلقا غير صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لله اذا كان
انشاء اين الحكاية والحكي عنه فيه ثابتهما ان قول المحشى ههنا يصرح ببلان الفرق بين الحكاية والحكي عنه
بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ونهم المحشى مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير الذاتي بينهما
اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانهما عبارة عن مفهوم القضية وهي مركبة من الطرفين النسبة دون
الحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضية التي لا اعتبار للنسبة قط فدعما المحشى في الحاشية ليهية
بقوله هذا يشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم كانت حقا
انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية والحكي عنه في قولنا الحمد لله تحقيق على كل تقدير
سواء كان جملة انشائية او خبرية لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود تصير اخبارا وسناد
بعد اعتبار الحكم وسنادها الى المحمودية فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم محمودة بها كما ان
الاخبار قبل اعتبار الحكم اي سنادها الى المحمود اوصاف فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية
عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية والحكي عنه ما يكونان في انقضيه يعني بحسب
اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة
فاندفع الاشكال الاول بانه ما اردتم بقولكم ان في الانشاء اين الحكاية والحكي عنه ان اردتم بهما
ما يكونان في القضية فمسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم بهما يكونان في الاوصاف فعدم تحققهما في
الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر تصانف
الموصوف به يكون مرتبة الحكي عنه وتقدير دفع الاشكال الثاني ظم فان مرادهم بالحكاية والحكي عنه

حيث نأصروا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في القضاء وامر المحشئ من تصريحية بالتغاير الاعتبار
 ما يكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان يفرق آه حاصله لا
 فرق بين المحمود عليه وبالا بحسب الحكاية والحكمي عنه دون الذات في وقت من الاوقات لا وقت اخذ
 احدهما اختيارا دون الآخر فيكون بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقام الاستثنا
 استثنا متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمالك واحد
 واما على تقدير القول بان هذا الاستثنا استثنا منقطع من قوله فلا فرق بينهما آه يكون حاصله
 ان الفرق بين المحمود عليه به انما هو بحسب الحكاية والحكمي عنه الا ان يفرق بينهما بان يفسر المحمود عليه
 بالباعث على المخرج لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والحكمي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون
 بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختيارا دون الآخر ويجوز ان يكون استثنا من قوله فما يصلح
 الاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتأمل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثنا خاليا عن الخل
 اشار اليه المحشي بلفظ الاستعمل للضعف بتبينها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان
 بين المحمود عليه به اتحاد بحسب لذات فكيف يمكن اخذ اختيارية احدهما دون الآخر واما الثاني
 فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على المخرج فاسد عند المحشي فكيف يتبين عليه عدم لزوم الفرق بينهما
 بحسب الحكاية والحكمي عنه اذ فساد المبني عليه يتلزم فساد ما يتبين عليه بل معنى كلام المحشي انه لا فرق
 بين المحمود عليه به بحسب لذات بل بحسب الاعتبار بالحكاية والحكمي الا اذا اخذ احدهما اي المحمود
 عليه الكلام اي اختيارا دون الآخر فيكون التغاير بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير
 متحد مع المحمود به فتأمل قال الشارح على جهة التعظيم آه فسر المحشي بقوله اي على وجه التعظيم الظاهر
 والباطني يعني يكون علته الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية
 وانما فسر الحجة بالوجه لانه لو فسرت بالطرز والطريقة كما فسر الفاضل الزبيدي بهما لزم ان يدخل النجاسة
 في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف بالجليل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى طريقتيها فانما
 ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتجليل قلت ان التعظيم والتجليل

بمنه
 الفاضل
 المولوي
 محمد عيسى
 في نيته

لما كانا متروكين فخطفنا جميعا على الآخريين على رادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون له
فيه ظاهرا وباطنا والاسنان يقال ان حمل الكلام على الكاسيس لما كان اولى من التاكيد عندهم
لا بد ان يراى من الاول الظاهري لانه المتبادر من الاول الثانى الباطنى لانما الثانى آخر وانما
قدم الشئ لفظ التعظيم على التجليل لم يعكس رعاية للسمع قوله فيخرج السخرية لانه وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنه لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطنى الذى هو جزء لعله الحمد لانه من البين ان
قصد المستتر من ان انزاعه وسخرية مجرد الاستزاد لا التعظيم الباطنى تخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاء ما يستلزم انتفاء العلول قوله ولا يخرج مدائح الشعراء
المراو بها محامدا مسامحة والاخراج المدح من الحمد ضرورى عند الشراح كيف والمدح عنده
غير الحمد قوله لتحقيق التعظيم الظاهري والباطنى لان الشعراء انما يمدحون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقهم وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر سخاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظهم بل تخيل صرف وتصور
بحت ويرى عليه لالان دخول القضايا الشعرية في الحمد بخالف بما قاله السيد قدس سره في شفاة
على شرح المطالع من انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد للواقع او خالفه افعال الجوارح كان سخرية
وهناك لاحد الان مراده قدس سره انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن العلام
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعبرية عن هذه المطابقة لان الشعراء يفتقدون تعظيم المحبوب بل لا
هذا بخالف مذهب الشئ من انه لا بد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود او من البين ان
اكثر الاوصاف التى يورثها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب بل محمود فتأمل قال الشئ
المراو بالجمل فيه ان قوله تعالى عسى ان يتيك بك مقاما محمودا يقتضيه كون الحمد بالجمل التواضع
للمحمود لان المقام لا شعوره ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على شئ اعلم لنفسه لانه الاختيار له تعنى اصدا الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
بالحمود في الاية الكريمة المدح مجازا واطلاق الحمد على شئ اعلم لنفسه يصح مجازا وقيل في الجواب

عن العلامة ان المراد بالاختياري واقع من المختار في افعاله وان لم يكن الصفات الماخوذة في العلم
 بخصوصها صادرة عنه باختياره قوله حمل الجميل أه علم ان الشئ بعد اطلاق الجميل في تعريف الج
 امتداد لصاحب الكشف وغيره صرح اتباعا لما عليه المحققون من اختصاص الجميل بالاختياري
 ان المراد بالجميل المذكور في تعريف الجميل الاختياري وعلله بان الجميل صفة للفعل كقول
 اختياريا فيقتل في بيانه لدفع ما يرد عليه من ان القياس المذكور لا ينتج الا ان الجميل صفة للاختيار
 وهو غير مطلوب اذا المطلوب ان الجميل اختياري ان هذا القياس قياس المساوات فيرج
 مع انضمام المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية الى القياسين ينتج الى المطلوب
 اولهما القياس المذكور المنتج للنتيجة المذكورة وثانيهما ان يحمل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية
 المذكورة كبرى بان يقال الجميل صفة الاختياري وصفة انا اختياري اختيارية ينتج ان الجميل
 اختياري وهذا هو المطلوب لما يتجه على الدفع المذكور وتوجه منها انا لانسلم صغرى القياس
 الاول لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشئ ومنها انا منع كبرى القياس ان الفعل قد يكون اضطراريا
 كحركة الشمس وان اريد منها الجزئية فلا ينتج كاشتراط كون كبرى الشكل الاول كلياً ومنها انا منع
 المقدمة الاجنبية ان اريد منها الكلية لانه من الممكن انه قد يكون صفة الاختياري غير اختياري لا تتر
 ان حسن الصلوة التي هي اختيارية غير اختياري مع كونها صفة للاختياري وان اريد منها الجزئية
 لم يتحقق شرط انتاج قياس المساواة اذ من شرطها كون المقدمة الاجنبية كلية عدل عنه المحش
 الى تقرير كلام الشئ بنمط آخر بحيث يندفع منه الايراد المذكور وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل
 والفعل قد يكون اختياريا فينتج ان المراد بالجميل ما يكون اختياريا اما الصغرى فلانه لما كان الجميل
 صفة للفعل يكون المراد من الجميل الفعل الجميل واما الكبرى فلان الفعل لا يطلق في العرف الاعلى اختياريا
 وان كان بحسب اللغة لعمه وغير الاختياري ولذا لا يقع في العرف لشمس دست ميلز اند بل بقو
 دست مي لرزد واما الشئ الى الصغرى بقوله لانه صفة للفعل الى الكبرى بقوله وهو بالاختيار
 قوله فانه لا يقع لصاحبه الخدای ضيائه ورشاقه القدر في بعض نحو شئ المرشح تيراند خشن

القائل
 المودع
 عبد الله
 يزدي ١٢

عبد الله
 يزدي ١٢

فصر نصر والمراوثة استواء القامة على الشريح والتخييل لان الاستواء ملائم للمهوك الفضل بالصحة قول
 لا حاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح في القاموس ان الرشق رجل حسن القدر والاشراج كذا ذكره
 المصنف في حاشية الكشاف اعلم ان كذا على معناه الاصل وهو تشبيه شئ بشئ مشابه وليس الكناية
 او لا عقل الكناية والمحمشي لما اراد ان يبين ان كذا على معناه الاصل او بالقبضية عليه اذ هي لا تصلح
 الا اذا كان على المعنى الاصل دون الكناية فالاصل انه حمل المصحح على الواقع من صاحب الكشاف في
 تعريف المحرر متشابهاتها لما ذكره الشارح والتشبيه انما هو في مجرد القول باختيارية الجميل متوك
 بهذا التعليل وان رفع الجميل في كلام الشرح محمودا به وفي الكشاف محمودا عليه فلا يرد ان كان الجميل
 الواقع في كلام الشرح محمودا به فيجاء في ما ذكره المصنف في حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه فانه
 قد عرف صاحب الكشاف المحرر بالتشديد والنداء على الجميل ونظم ان الجميل وقع في مدح الكلمة على ما يكون
 كذلك يكون محمودا عليه فالصحيح التشبيه وان اراد به المحمود عليه فلا يكون ح فرق
 بين المذهب الاول بين المذهب الثالث الذي سيورده الشارح بقوله المحمود عليه الاختيارية غير
 الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف المدح عليه لانه اعظم قوله لا يخفى بافيه فانه وان لم
 يتوجه على هذا التقرير الايراد ان الاخير ان من جملة الايرادات الواقعة على تقرير المحشي كلام الشرح
 كما لا يخفى على من له ادنى تأمل لكن يريد عليه الايراد الاول البتة من انما لا نسلم ان الجميل صفة للفعل
 لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشئ قوله لكن المقام خطابي اني ظني مولف من مقدمات منظومة هذا
 جواب لقوله ولا يخفى بافيه حاصله انه ما قصد الشرح من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل قصده توجيه
 عبارة تعريف المحرر بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص المحرر بالجميل الاختيارية فكيف الاحتمال
 الصحيح المنطوق من ان الجميل صفة للفعل فالمنع عليه في غير موضع قوله الاحتمالات العقلية نظرا
 الى الاعتبار كون المحمود عليه والمدح به والمدح عليه اختياريا ولا اختياريا كشره يترقى الى ثلثين
 احتمالات ثمانية منها احادية حاصله من كون المحمود به والمدح عليه او المدح به والمدح عليه
 فقط اختياريا او غير اختياري واثنان عشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس واحد هو كون المحمود

مع الممدوح عليه أو الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا أو غير اختياري وثمانية منها يحصل من سبب
جنتين مختلفتين وهو كون الممدوح به والممدوح با والممدوح عليه والممدوح به والممدوح
عليه أو الممدوح به والممدوح عليه اختياريا أو غير اختياري وثمانية ثلثية وهو كون الممدوح به والممدوح
والممدوح عليه معا والممدوح به والممدوح به والممدوح عليه معا والممدوح عليه والممدوح عليه معا
أو الممدوح به والممدوح عليه معا اختياريا أو غير اختياري وثلثين رباعيتين وهو كون الممدوح به
والممدوح عليه والممدوح به والممدوح عليه معا اختياريا أو غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من
الممدوح به والممدوح عليه ون الآخر كذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير الممدوح عليه الممدوح
عليه بالباعث على الممدوح والممدوح دون تفسير المحشي اذ بما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما فقط
قوله الاول ان يكون الممدوح به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فاما الممدوح عليه فهو اما
مسكوت عنه او دخل في الممدوح به بناء على اتحادهما فاندفع ما قد نطن من ان تخصيص المحشي في اختيارية
المنية السابقة بالبطال لقولنا الثالث على تقدير الاتحاد الذاتي بين الممدوح به وعليه عمالا وجهه اذ
على هذا يبطل القول الاول ايضا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج الممدوح عليه يعني لا يكون الممدوح
اختياريا بل المراد اخراج الممدوح به **قوله والثاني** ان يكون الممدوح به والممدوح به اختياريين واما الممدوح
عليه والممدوح عليه فهما المسكوتان عنهما وادخلان في الممدوح به والممدوح به بناء على الاتحاد والذات
بينهما **قوله والثالث** ان يكون الممدوح عليه فقط قد مر باله واما عليه فتذكره **قوله والمحشي اي الشئ**
المحقق اختيار الاول وهو ان يكون الممدوح به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي جعله في تعريف
الممدوح به وادب ان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل ما تسك به على اختاره وهو كون الممدوح به
اختياريا من قوله يقال الخ ابن تشار اهل اللسان اللولو على الصفاء الذي هو غير اختياري لها
بمدحت اللولو على صفائها ودون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون الممدوح به اختياريا ودون الممدوح
به والا يصح حمدت اللولو على صفائها ايضا كما يصح مدحتها ويرد عليه ان التمسك بما هو بالنظر الى الصفاء
وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما الرزم منه ان لا بد ان يكون الممدوح عليه اختياريا ودون الممدوح

بالحكمة المشائية دون ما اذا كان جملة خبرية فان كون اللود مدوحا هو معنى قوله احدث اللود
الذي هو خبر فكيف يكون مدوحا لانه لا بد ان يكون غير انجر وحاصل المدح منع كون اللود
مدوحا معنى قولنا احدث اللود فيكون غير انجر قطعاً قوله بل كلما يقع في الكلام الخ
بل للتقريب يعني انه لا تخصيص لكون المدوح عليه مدوحا بقوله على صفاً ما بل يجري مطلقاً
فان كل وصف يقع مدوحا عليه في الكلام يقع مدوحا لو اعتبر اسناده الى المدوح في المشية
المنية فلا تلازم بينهما بحسب ما وقع في الكلام بل عموم مطلق وان كان بينهما ملازمة بحسب التوسع
في نفس الامر على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما انتهى قوله فيها عموم مطلق فكما يكون
مدوحا عليه في الكلام يكون مدوحا به بالعكس اما الاول فبان المدوح عليه الكلام عبارة عما يكون الوصف
الحسن في المدح بدخول كلمة على ونحوها فهو اذا اعتبر اسناده الى المدوح يكون مدوحا به لانه عبارة
عن اسناد الوصف الحسن سواء كان بدخول كلمة على او لا الى المدوح واما الثاني فلجواز ان يورث في
المدح وصف حسن لا يكون بدخول كلمة على ونحوها فهو يكون مدوحا به لا اعتبار اسناده الى المدوح
لامدوحا عليه في الكلام لعدم وقوعه تحت كلمة على ونحوها قوله فيها وان كان بينهما اي بين المدح
عليه الكلامي والمدح به ملازمته اي يصح التسلازم بينهما في نفس الامر اذ لا يخلو اما ان يكون الوصف
الحسن مستند الى المدح في الكلام بدخول الكلمة على ونحوها او لا على الاول يكون في ذلك وصف
مدوحا به هو مدوحا عليه في الكلام ايضا وعلى الثاني وان لم يتحقق المدح عليه الكلامي بفعل
لكن لو اورد عليه كلمة على ونحوها يكون ذلك الوصف مدوحا عليه في الكلام التبية فعلى كل
من التقديرين كلما وجد احدهما يصح ان يوصف الآخر وتس على هذا حال المحمود عليه الكلامي
وبه قوله فيها على تقدير عدم اخذ الاختيارية في احدهما اي المدح عليه الكلامي فقط
او المدح به فقط بل على تقدير اخذ كل منهما اختياريا او غير اختياريا كما هو المذهب الثاني
قوله وكذا حال المحمود عليه وبه فكما يكون محمودا عليه في الكلام يكون محمودا به باسناده الى
المحمود بدون العكس لجوازه ان يورد وصف حسن ينسب الى المحمود من دون ان يورد عليه

كلمته على او نحو ما قال شارح قبح المدح ايضا مخصوص بالاختيارى قائلة صاحب كشاف
والفائق حيث وقع في الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفي الفائق ان الحمد هو المدح
وهو لو وصف بالجميل يمكن ان يوجب كلاما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بان
يجعل الاخوة الواقعة في الكشاف على التناسب في الاشتقاق الكبير وهو التناسب
في الحروف ودون الترتيب ونظ ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لاجل فها
واحدة وهي الحاء والدال المهمتان والميم اما الفرق بينهما في الترتيب وبان تفسير الحمد بالمدح
الذي وقع من صاحب الفائق لتفسير انما بالعام قال الشارح وشال اللولو يصنع جواب
سؤال مقدر تقرير السؤال ان كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيار مع ان قولهم جرت اللولو
على صفتها يدل على خلافة اذ من البين ان الصفا ليس في اختيار اللولو والمدح وجه تقرير
الدفع مستغن عن الشرح قوله ويقع حمدتها اي حمدت اللولو بدون ذكر الحمد عليه الذي هو
ولا يقع حمدتها على صفتها لعدم تحقق ما هو شرط الحمد من كون المحمود عليه اختياريا للمحمود والصفا
الذي هو المحمود عليه باختيار اللولو والمحمودة في النهاية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا
في الكلام الا لا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفتها ضرورة انه لا بد في الحمد مما هو محمود وعليه في
الواقع وهو على القول باختيارية لا يمكن في اللولو انتهى قوله فيها هذا المشار اليه قوله لا يقع
حمدتها على صفتها قوله الدلالة الاولى آه فهنا دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم
مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقيق ففي كل موضع يتحقق فيه الدلالة الثانية يتحقق فيه
الدلالة الاولى من غير عكس وثانيا انه لا عموم بينهما بحسب لصدق اعم الحمل اصلا لا مطلقا ولا
من وجه اما الاولى فلما افاده جدي وهتاذا استاذي كمال المحققين المتأخرين بقوله اعلم ان المدح
بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المظم وبالمعنى الثاني عبارة عن
نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذي بالدلالة
عليه يتم المضمحل المعنى الثاني الدلالة على وسيلة توصل تلك الدلالة الى المظم فهنا ايضا لا بد من وسيلة

لكن الوصول الى المظهر من صفات نفس الدلالة ولو اذمه انا جعل الوسيلة وسيلة مع
 الدلالة هي الكافلة للمظهر لما ان دلالتها لا يتم الا بها وبالبر او بالوسيلة في المعنى الاول اسم
 بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره فتحتم العموم المطلق ولا حاجة الى التوجهات
 المركبة الباردة انتهى تلخيصه ان الدلالة بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على امر له
 دخل ما في الاتصال التي يوصل نفسها الى المظهر مقيدة والدلالة بالمعنى الاول التي هي عبارة
 عن الدلالة على امر يحصل الى المظهر سواء كانت موصولة او لا مطلقا والمقيد يكون اخص
 من المطلق فالمدالية بالمعنى الثاني يكون خصر بالمعنى الاول اعم ثم لما كان المتوهم ان
 يتوهم ان الاتصال لما كان من لوازم الدلالة العترة في المدالية بالمعنى الثاني فكيف
 يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتباريتها انما هي لاجل ان يحل الاتصال لازما لها بل هذا الا
 المجعولية الذاتية اجاب عنه بقوله واما جعل الوسيلة آة حملها ان اعتبار الوسيلة ليس
 من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعولية الذاتية بل من حيث انها متممة لمزومية الدلالة للاتصال
 بمعنى ان ما زوديتها لا يتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيد الما ثم اعلم ان اشكالات
 منها ما اورده عمي قدوة المحققين المتأخرين انه لا بد ان يحل التعريفات على ما هو المتبادر سيما
 اذا لم يكن في محل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للمدالية
 اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المظهر ان يكون الشيء موصلا تاما للمظهر ومن المعنى
 الثاني لما اعني الدلالة الموصولة ان يكون الدلالة موصولة تامة للمظهر فيكون بينهما تباين
 كلي ضرورة ان الموصول التام الى المظهر في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلول فتمت كانت الدلالة
 موصولة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المظهر وتبي كان المدلول موصلا تاما الى المظهر
 لا يكون الدلالة موصولة تامة اليه وما اجيب عنه من ان الاتصال الدلالة على المدلول كونه
 الى المظهر انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها ليصل الى المظهر لا بان يكون تلك
 الدلالة نفسها موصولة من غير تدخل الوسيلة والاصاربت لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الاولى

هذا
 هو
 المعنى

هذا
 هو
 المعنى

فانها لا تستلزم السلوك عليها فففيه ان المحقق لا يقول ان الوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية
 ليس لها دخل في الايصال الى المظهر اصلا فيكون لغوا بل انما يقول انها ليست موصلة
 تامة او الموصول التام انما هي نفس الدلالة والوسيلة من هتيمات الايصال ومنها انما وسيلتها
 ان لا بد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم عنه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة والمظهر
 غيره لم لا يجوز ان يكون المدلول هو المظهر او اعم منه ومن الوسيلة فيختلف الدلالة الكيفية
 حينئذ عن الوسيلة قطعا ومنها ان اعتبار كون الوسيلة في الدلالة الموصلة مخالفة لما
 فسرها الاكثرون من انها عبارة عن نفس الايصال وهو اعم من ان يكون بالدلالة على الكيفية
 او بدونها فيجوز ان يحصل فيها نفس المظهر فلا دلالة ولا مدلول لا يتم ان اذ حصل المظهر المحقق
 مبادي ضرورة امتناع حصول الحلول بدون العلة ولما تحقق المبادي تحقق الدلالة والمدلول
 قطعا لانا نقول ان المظهر قد يكون بسيطا فابن المبادي له ومنها ان اعتبار الوسيلة في الدلالة
 الموصلة يستلزم ان لا يكون الواصولون الى المظهر من غير الوسيلة كالانبياء عليهم الصلوة
 والسلام مهديين وهذه الاشكالات الثلاث الاخيرة وارادة على الدليل المفاد على العمومية كما
 ان الاول واراد على العمومية وقد يوجب لرفع الاشكالات الثلاث الاخيرة بان ليس مرادهم
 بقوله اعم ما هو المتبادر من كونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق في ضمن العام مطلقا
 او من وجه يختلف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى في موضع لا يضرنا وبهذا النظر لك اندفاع
 قول المحقق قدس سره لاحاجته الى التوجيهات التركيبية واما الثانية فان حمل المصدر هو هو
 انما يكون على حصصه ومن العلوم ان الدلالة الثانية ليست حصته للدلالة الاولى كيف يحمل هذه
 على تلك فيبطلنا لا نسلم ان الدلالة الثانية ليست حصته للاولى كيف ولما ثبت سابقا
 ان الدلالة الثانية مقيدة والاولى مطلقة يكون الثانية حصته للاولى قطعا اذ حصته
 كما يحصل بالاضافة يحصل بالتوصيف ايضا فيجب حمل الاولى على الثانية فنقول المحشى لا يوجب
 الصدق مطلقا في غير موضع فقال قوله وغيره استلزمه للايصال المستلزم للوصول الى

لان الدلالة على الوسيلة التي توصل الى المظهر لا تستلزم السلوك عليها فليست تستلزم الاصل
الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الاصل المستلزم للوصول
الى المظهر من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشرح بل الدلالة آه كلمة بل هي ليست في
موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاضرب او الترتي وكلها بما لا يخلو عن النحل اما الاول فلانه
لنقتضيه ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الدلالة الثانية فقط لا الاول وهذا لا يتناسب
الحكمة التي سينقلها من المص لانا انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين بالانفسية
الدلالة باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون مآل عبارة الشرح
ان للدلالة معنيين فيؤول الى المحاكاة فيكون ذكرها لغو فتأمل قوله فالمعنى الاول
الدلالة على ما يوصل الى المظهر يشمل المؤمن والكافر غاية الامر ان المؤمن لما سلك على ما يوصل
الى المظهر وصل اليه والكافر لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني اي الدلالة بالموت
فانما لا يوصل الى المؤمن ودون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المظهر قال بعض الاعظم
ان المظهر في هداية الانبياء وصلواته عليهم الايمان والوسيلة الدلائل والآيات فلا يرد
ما قيل ان كان المظهر الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى
الله تعالى كما يكون للدولاء فالاصال اليه بالفعل لا يخلو عن إشكال فانتم قوله والمراد
بالايدى الى شارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخول بوجوب الاول هو المناسب للكلام المحسن
ان المراد بالاصال الى الماخذ في كلتا الدلتين اما الاصل بالافعال وبالقوة او اعم منها
والكل لا يخلو عن النحل اما الاول فلان كلتا الدلتين ح تكونان مستلزمتين للاصل
بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق لما الثاني فلان الاصل بالقوة
لما لم يكن الاصل في حقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلا ستلزامه عدم الفرق بين المعنيين
ح لان في كل منهما اذن يصير الاصل الاعم معتبرا والثاني ان الاصل المعتبر في الدلائل
اما ان يراد منه الاصل بالفعل فيكون كلتا الدلتين شملتين على الاصل بالفعل كما

اشارة الى ان
الاصال ليس
الفعل بهنلا
بالايم فهو
المعنى دوم
الى الله
اشارة الى ان
الاصال ليس
الفعل بهنلا
بالايم فهو
المعنى دوم
الى الله
اشارة الى ان
الاصال ليس
الفعل بهنلا
بالايم فهو
المعنى دوم
الى الله

هو يستلزم للوصول بالفعل وبالقوة فتكونان مستلزمين للوصول بالقوة أو أعم من القوة بالفعل
 فتكونان مستلزمين للوصول الأعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشى بالافتراق بين الداليتين
 بأن الأولى غير مستلزمية للإيصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمية له الثالثة لو اريد
 الإيصال في الداليتين الإيصال بالفعل فكل واحد منهما يقتضى كل واحد من الاثنين المذكورين أي
 قوله تعالى أيا مشؤ وفهدين يا هم فاستجبوا أعمى على الهدى وقوله تعالى أنك تهدي من أجببت لعدم تحقق
 الإيصال بالفعل فيما دلالاتهما على عدم الوصول اللازم للإيصال انعدام اللازم يستلزم انعدام المعلوم
 ولو اريد منه الإيصال بالقوة أو الأعم منها ومن الفعل لم يقتض شي من المعنيين بما كما لا يخفى على من
 فهم تقرير الدفع أن المراد بالإيصال في كلتا الداليتين الإيصال بالفعل لكنه في الأولى منقصة
 للموسيلة وفي الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الأولى الإيصال المستلزم للوصول لأن الدلالة
 على الوسيلة الموصلة إلى المظم بما يستلزم السلوك عليها كيف يستلزم الإيصال اللازم للموسيلة
 بخلاف الثانية فإن الإيصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الداليتين
 بأن الأولى غير مستلزمية للإيصال المستلزم للوصول الثانية مستلزمية له فلا يقتض الدلالة الأولى
 بالآية الأولى لأن مشؤ وان أياهم أسد تعالى الطريق الحق لكن كما استجبوا أعمى على الهدى أي لم يسلكوا
 عليه لم يصلوا إلى المظم وكذا لا يقتض الدلالة الثانية بالآية الثانية لأن شأن النبي صلى الله عليه
 وسلم إنما هو إراءة الطريق لا الإيصال يمكن أن يدفع تقرير الدالين بالوجه الثالث بأن تقرير الدالين
 بهذا الوجه يدل على أن لقوله فاستجبوا أعمى على الهدى دخلا في النقص مع أنه سمع أنه ليس كذلك
 قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحققا وإن كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والمحل وفي بعض النسخ
 لو عمم الإيصال في الدالية بالمعنى الثاني فخصص الإيصال في الدالية بالمعنى الأول يبقى الفرق
 التحقق لجواز أن يتحقق دالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دالة طريق موصلة بالفعل لأن الإيصال
 الطريق بالفعل سلوك السالك فيه يمكن أن لا يسلك الدلالة موصلة بالقوة بمعنى أن يسلك
 وصل قوله فالنقص لقبوله وأما مشؤ آة تفرج على تقدم من أن المراد بالإيصال في كلا المعنيين

في قوله
 فاستجبوا
 أعمى على
 الهدى

الاصل في الفعل فالصل انه اذا اقر ان المرادة من الاصل لا يصلح بالفعل يكون ورود النقض
 المتضمن الثاني للمداه بقوله تعالى واما شود فمدنيها ثم طاهر لا خفاء فيه لان معناه او صلنا هم الى
 الذي هو الايمان مع انهم لم يؤمنوا بنبيهم صالح صلى الله عليه وسلم وبنينا عليه وسلم وبنينا عليه وسلم وبنينا عليه وسلم
 من انه يمكن حمل قوله تعالى واما شود فمدنيها هم على المعنى الثاني بان بقى معناه واما شود فاصلا هم
 فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا لان هذا انما يصح اذا ثبت انهم آمنوا اولاً والحال ليس
 كك ثمرة فائدة جلية يجب البتة عليها هي ان اشار الحاشي بهذا القول الى رفع ما قد يتوهم من انه
 لا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما شود فمدنيها هم لانه تعالى ان يقول ان معنى مدنيها هم صلنا هم
 بالقوة الى الايمان ولا ريب في ثبوت هذا الاصل انما هو بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الكلام
 او من اهل الكفر ونقيض الدفع ان تؤكل انما يتم لوصح الارادة من الاصل المتخذ في المداه الاصل
 بالقوة مع انه ليس كك او المراد منه الاصل بالفعل كما عرفت وجه قوله ومعنى الآية آه جواب السؤال مقدور
 الحاشي في الحاشية النتهية بقوله فاما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى
 على الاصل هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الروية وكما لا يتصور بعد الاصل
 عدم الوصول لانه سطا و كك لا يتصور بعد الارادة عدم الروية لانه مطا و عما ساقط مع ان فيه
 مخاطبين للمداه والهدى وشبها ما في مورد النقض انتهى فقوله فيها فاما قال بعض المشاهير
 الى قوله لانه سطا و عما بيان للسؤال المقدور والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغي
 فحاصل السؤال ان كلا المعنيين للمداه منقوض بقوله نعم واما شود فمدنيها هم فاستحبوا العمى على
 الهدى لان الهدى سطا و للمداه بكلا المعنيين اي اثر بالترتيب عليها فيكون معناه على تقدير كونه
 سطا و عما لا معنى له لانه على ما يصل اي ارادة الطريق الوصول روية الطريق على تقدير كونه
 سطا و عما لا معنى له لانه الموصلة الوصول نحلي التقدير الاول يكون معنى الآية واما شود
 فارنيها هم الطريق ثم استحبوا العمى على الارادة اي لم يردوا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الروية
 التي هي سطا و قد لا ارادة لا يتصور بعد الارادة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون ما يترتب هو عليه

على ما
 انقضى كلام
 وانصحت الى قوله

وعلى الثاني يكون معنا بما واما محمود فواصلنا هم الى المصطلح فاستحبوا العمى على الاتصال بهذا ايضا كما ترى
لان عدم الوصول الذي هو مطلق الاتصال لا يتصور بعد الاتصال لان وجود الشيء بدون
اشارة من المتناوعات فما وجه تخصيص النقص بهذه الآية بالمعنى الثاني للهداية وتقرير الجواب
بالنسبة ان المصطلح مع لادانية فيكون عبارة عن الوصول والروية بل معناه وجدان الطريق
بمعنى سلوك السالك عليه كما صرح بالمصنف في شرح المقام وان معنى الآية دعونا مشد الى طريق الحق
فاستحبوا الضلال الى فقدان طريق يصل الى المصطلح على الهدى اى وجدان طريق يصل اليه فلا يتغير
المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرمى شخص طريقا موصلا ويفقده بان لم يسلك عليه
ليصل الى المصطلح فالقول بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه تخصيص بالمعنى الثاني
ساقط وما اجاب به الفاضل النيردي عن السؤال المذكور اجد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية
بالمعنيين من انه يمكن الضلال مع روية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه قوله فيها مع ان
فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثمان للسؤال وجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل على
على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الارادة والاتصال مع انهما معنيان
للهداية لا الهدى وانت خير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فانه يخلط
وقيل في وجه الخلط انه فهم بعض المشايير من كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الروية
وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتأمل انه على هذا يصير وجه السقوط والخلط وهذا
مع ان كلام المحشى ثيادي باعلى نداء على تغايرهما فتأمل واعلم انه لو اسقط عن السؤال لفظ الارادة
في قوله على الارادة واورد بدله لفظ الروية وكذا لو اورد بدل لفظ الاتصال الواقع في قوله على
الاتصال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم قوله فيها واشتباها
في مورد النقص هذا جواب ثالث للسؤال جاءه ان الشك لم يجعل مورد نقص المعنى الثاني للهداية
قوله نعم فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه عليه سواكم من انه على هذا يكون النقص مشتركا بين المعنيين
فلما جعله قوله نعم واما محمود فهدى نياهم وظن انه لا يتوجه عليه النقص الا بالمعنى الثاني دون الاول

اشارة الى الجواب
من منع الضلال
لا يتصور بعد الوصول
الهداية

فانما هو
على الجواب
عبد الجبار

ومن ثم يظهر وجه عدول المحشى عن تقرير نقض الشئ بالآية بما قرره الفاضل الزردى من ان الهداية لو كانت بمعنى الاتصال استلزمت الوصول لانها لا تكلف تصوّر الضلال بعد الوصول الى الحق الى ان شود لم يؤمنوا بنبيهم صالح عليه السلام لان ذلك لتقرير انما يتم لو جعل الشئ مدارا للنقض قوله نعم فاستحبوا العمى على الهدى مع انه ليس كذلك قال الشئ وحتما التجوز مشترك ومع لما اجاب به القائلون يكون الهداية موضوعة للمعنى الاول عن الانتقاض الواقع عليهم بالآية الثانية من ان الهداية وان كانت موضوعة للمعنى الاول لكن اريد منها في الآية الثانية المعنى الثانى على طريق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترك بينك وبين القائلين بكون الهداية موضوعة للمعنى الثانى لأن لهم ايضا ان يقولوا دفع نقض يرد عليهم بالآية الاولى بان الهداية وان كانت موضوعة للمعنى الثانى لكنه يراد منها المعنى الاول مجازا فلا نقض في هذه الصوة ايضا قوله **وحتما** الخ يعنى ان في المعنيين الذين يستعمل فيما الهداية الراجح احتمالات اولها ان يكون المعنى الاول للهداية اى الدلالة على ما يوصل الى المصطفى معنى مجازيا والمعنى الثانى اى الدلالة الموصلة معنى حقيقيا وثانيها عكسه ثالثها ان يكون لفظ الهداية مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا وهو كون اللفظ الواحد موضوعا لكل واحد من معناه كذا في حاشيته الخاشية وراعيها ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا معنويا وهو كون اللفظ موضوعا للمعنى احدى كليهما افرادا لو اضع قد وضع لفظ الهداية بمعنى الدلالة وكما فردان دلالة على ما يوصل الى دالة موصلة لتفسير المحشى للاشتركا المعنوى في حاشيته بقوله هو يكتفى له معنى ومعنى اخر فردا لتفسير فاسد لانه يغم منه ظاهر ان احد المعنيين في الاشتراك المعنوى فردا للآخر مع انه ليس كذلك بل يكون فيه المعنيان فردين بمعنى ثالث يكون اللفظ موضوعا بازاءه والظاهر هو الاحتمال الثانى لان تفسير اهل اللغة الهداية براه موزون والمادى براه غامض على ان المعنى الاول للهداية اى الدلالة على ما يوصل ليس معنى مجازيا اذ لا يبين في علم اللغة الا التما الحقيقة اى الموضوعات لما فيكون المعنى الاول ح معنى حقيقيا ولما كان لما يخ ان يمنع قول المستند اذ لا يبين آه بانه قد يبين في كتب اللغة المباحاتى المنقولة ايضا فلا يلزم من كون المعنى الاول

تفسير الهندية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون منقولاً اشار المحشي الى فقه بقوله من
المعالم آه مما صله ان احتمال النقل لما كان خلاف الاصل الى المرجح اذا حقيته هو المرجح فلا
باله الا الضرورة وعت اليه الا يلزم ترجيح المرجح وهي مفقودة فيما نحن فيه فتجوز النقل في تجوز
المرجوح فثبت انجز الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول للمداهية معنى حقيقي وبطل
انجز الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول للمداهية معنى مجازيا ثم لما قد بين في
علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في المعنيين علم وضعه لواحد من معنيين منها لكن لم يعلم انه وضع
للمعنى الآخر منها ام لا فالاولى ان يحل على ان استعماله في المعنى الآخر على طريق المجاز لا على طريق اذ وضع
له بان يكون مشتركا فلا يكون المعنى الثاني للمداهية التي ثبتت وضعها للمعنى الاول على سبيل القطع
واليقين معنى حقيقيا بل مجازيا فيبطل انجز الثاني من الاحتمال الاول وثبت انجز الثاني من الاحتمال
الثاني فثبت الاحتمال الثاني وبطل الاول كل منهما بجزئية وكذا بطل الاشتراك ووجه الاول
المذكورة ان الحقيقة والمجاز ما كانا اكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من حمله عليه فانه
جليلة بحسب البينة عليهما وهي انه اشار المحشي بقوله والظم آه الى الرد على قول الشان احتمال
التجوز مشترك بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للمداهية لا الاول فلا يكون التجوز مشتركاً لهما
لما ثبت حقيقة المعنى الاول فلم قال المحشي لفظ الظم الذي يؤهم تجويز خلافه وعدم قطعية لثباته
لما وجد استعمال المداهية في المعنى الثاني ايضا والاصل في استعمال المعنى الحقيقي اوهم نه عدم قطعية
المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فغير به عن لفظ الظم الشعر لعدم قطعية قوله وقد صرح المصنف
شرح المقاصد آه تايمد على حقيقة المعنى الاول بقوله هم حاصله ان القول الثاني اي القول
بحقيقة المعنى الثاني للمداهية مما اخترعه بعض المعتزلة ولا اصل له عند اهل اللغة فيندفع به التدافع الذي
اورده بدي واما اذا استاذى كمال المحققين المتأخرين قدس سره بقوله انت خير بان في كلامي
الصبر في شرح المقاصد وحاشية الكتاب تدافعان فاني شرحت المقاصد يدل على ان المعنى الثاني اخترع
وليس في اللغة واني حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي للاختلاف في استعمال اللغة ونها

اختلاف المعنيين عليه نقل عن الجوهري على سياقي ايضا يخالف ما ثبتته الكشاف على ان يظهر بالتأمل انتق
 وتقرير التدافع ان ما حكم به المصنف في شرح المقاصد من ان خرافة المعنى الثاني الهداية اي الايصال على
 على انه ليس متعلما في اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال على تقدير
 تعدتها بنفسها وتقرير الاندفاع انه ما حكم المصنف في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع غير
 بل انما حكم فيه باخر ارجحة حقيقة المعنى الثاني وهو لا ينافي في ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
 استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه موضوعا له حتى يكون معنى حقيقيا لما قوله قدس سره
 وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانظره فمشتاقا الى الشارح وللمناقشة في امتناع حمل قوله
 انك لا تهدي من اجبت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية محال نعم بين وجه المناقشة في
 منهية بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله نعم انك لا تهدي من اجبت بمعنى الدلالة على
 ما يوصل به انك لا تتمكن من ارادة الطريق بل من اجبت بل انما يمكنك ارادته لمن ارادناه انتهى ولما
 اعترض عليه الفاضل الزيردي بثلث وجوه احدها يفهم من كلامه مننا وهو الذي اشار اليه المحقق بقوله
 ان محل اختلاف الخ حاصل ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل اختلاف
 او محله انما هو المعنى الحقيقي بل يصح ارادته ام لا في هذه الآية والمباقيان مذكوران في كلامه صرحا
 اشار الى ولهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما ارتكبه المجاز له دفع نقض بر على
 المعنى الاول لك لتأمل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فبدت ابراهيم بان يقف معناه قربا بهم الى اله
 بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من عبادة الرسول واظهار المعجزة على يده فاجابوا
 على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا في الثانية
 بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل واحد واحد من امت الدعوة
 فلا وجه تخصيصه من حيث دفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس قول الشارح في منهية
 بمعنى انك لا تتمكن آه تفسير الامل معنى لا تهدي حتى يقف انه معني مجازي ونتج عليه الاعتراض ان
 المذكور ان بل مراده نفى الارادة بحسب نفى التمكن يعني انك لا ترى طرق الاسلام لاحدنا على

ان الارادة لا تصور الا بالتكلم وما لم يكن منك التكلم عليها لان التكلم لا يكون الا من جهة نصب
 الدلائل وخلق المعجزات وهو ليس الا من مدخل فكيف يحصل منك ارادة الطريق ما اشد ذكر
 نفى التكلم الذي هو لغة نفى الارادة وادوية العلول وهو نفى الارادة حقيقة وفيه ان المعجزات
 وان كانت مخلوقة لاقام تكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلعم باو ابل الهداية قائمة بهما
 وان كانت هداية الهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح نفى الهداية عنه صلعم ودفع
 الثالث بقوله وكان في هذه الآية تسليته للبني صلعم اه يعني ان تخصيص عدم تمكنه على ارادة الطريق
 لمن احبب انما هو لتسليته البني ودفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحباءه الى الايمان
 ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لمخصوصية محل نزول الآية وبهذا يندفع ما احبب عن الاعتراض
 الثالث بان محبة صلعم عامة لجميع امته الدعوة فمراده غرضه من قوله من احببت ليس فمراد
 من امته ليرد عليه الاعتراض بل المراد كل واحد واحد من امته صلعم على سبيل العموم كما يدل عليه لفظ
 من الموضوعه للعموم وكذا ما قال هذا الجليل لا يمكن توجيه المناقشة التي بنينا الشك في المنية
 بانه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى السطح مجمع امتك التي
 ثبت محبتك اياهم بل لبعضهم الذين اردنا وبتهم الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض الغائبين
 ممن وصلت اليهم شريعتك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآية يقتضي
 التخصيص لا التعميم ونفط من محبي التخصيص ايضا ولا يمكن ان يقع قوله وللمناقشة اه اشارة الى
 ان لا تهمل على معناه الحقيقة وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيه منزلة عدم كفاي قوله وما ربيت
 اذ ربيت لعدم تمامات الهداية وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه يمكن تجوز في الاسناد
 في قوله نعم فديناهم ايضا بان يقع ان لفظ الهداية على معناها الحقيقة اي الاتصال انما نسبت لهم
 لتقر بهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه فاجتمعت المناقشة بالتجوز في الاسناد مشترك فوجه التخصيص
قوله فان الدلالة اه يعني ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامته شاملة لجميع امته
 الدعوة يكون عدم تمكن صلعم ايضا عما تكلف يكون مخصوصا بالاحباء وقوله ولكن نقول آ

سبب الجواب
 بوجه

هذا تقرير آخر للنقطة ببيان ان الهداية بالمعنى الاول اني الدلالة على ما يصلح اعلم من الدلالة
 الموصلة لانها قد تكون معها كما اذ اري احد لآخر طريقا يصل الى المظم وسلك عليه نصيب
 الى الكسح اليه البتة وقد لا تكون معها كما اذ اراه ولم يسلك عليه فلم يصل اليه نفى قوله نعم
 لا تهمدي من حيث ذكر انعام ابي الهداية بمعنى الدلالة على ما يصلح و ارادة الخاص وهي
 الدلالة مع الايصال فالنفي حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقص بان نفى
 الهداية مطلقا منه غير صحيح لان من شأن النبي صلاصة ارادة الطريق فيكون حاصل معنى الآية
 انك لا تصل لاحد الى المظم لان الايصال انما هو من اشاني لما من شأنك انما شأنك ارادة
 الطريق ولما كان يرودة سؤال هو ان العام ليس بمصنوع للخاص حتى يكون اطلاقة عليه
 اطلاقا حقيقيا بل مجازي وقد كان الكلام في المعنى الحقيقي دفعه المحشي بقوله من حيث انه ليس
 به مجازا في توضيحه انما كان في الخاص امران الخصوص والعموم وكان اطلاق العام على الخاص
 من جهة اعتبار الخصوصية مجازيا لعدم وضعه له وبالا اعتبار الثاني حقيقيا لان في هذه الصورة لم يبق
 بين العام والخاص فرق اصلا يكون اطلاق الانسان على زيدا مثلا من حيث انه انسان مع
 قطع النظر عن خصوصيته اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التي
 هي فروضات للهداية بالمعنى الثاني منها انما يكون من جهة الاعتبار الثاني فلما يكون اطلاق الهداية
 بمعنى الدلالة على ما يصلح على الدلالة الموصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازيا لا يقيم ان قياس
 صورة النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان في الانسان وزيد عموم
 بحسب الصدق وفي الداليتين عموم بحسب التحقيق لانا نقول ان القياس في مجرولهما
 العام على الخاص لاني سائر الامور وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال فانه على تقدير ارادة
 الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يصلح من حيث انها هي لم يكن بينهما فرق فنفىها لا يمكن
 الا بنفي كلا فردي الدلالة على ما يصلح فعاد النقص فتقرى فان شأن النبي صلى الله عليه وسلم
 كان ارادة الطريق بلامرية ولا يمكن الجواب عنه بان النفي راجع حقيقة الى الطبيعة من حيث

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المملة القديمية بوسطة نفى الفرد انخاص الى لا
 مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالمدية
 ح باقية على معناها الحقيقية ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخلى على الفعل ينفى ساسه على العموم
 فى العرف واللغة فنفى المدية لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغى قول المحشى كالعالم
 واردة انخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن العمام ان الكلام
 الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا ينفى اليه فان تصرفه انما هو فى الاثبات ودون النفى فانه
 يقول ارادة فردين من النكرة المنفية مجاز قوله وما قال المص هذا دفع لما يرد على ما قال
 المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان حل المص فى شرح المقاصد المدية الواقعة
 فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال
 الى المظلم يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة
 كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضللال بلان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة
 للايصال بل من جهة ان انخاص هو العام فالمدية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل
 لكن لما كان الايصال فردا لها وخصوصا منها اريد منها الايصال وانما قال المحشى
 ينبغى ودون يجب لان ارادة خلق الايمان من المدية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق
 الضلال من الاضلال لا يحضر طريقهما فى ان العام هو انخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون
 بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها ما ينبغى ولبقى لا بما
 قوله ونحوه كقوله تعالى يدي من يشاء يضل من يشاء قوله راجع عندنا اى عند الاشاعة قوله فتأمل خلق
 كلا القولين اى قوله حاصله آه وقوله ذلك ان تقول آه فهذا الاشارة الى عدم تمامية وجب
 المناقشة كما بينت لك سابقا فذكره قال الشما قال المص فى حاشية الكشاف هذه محالمة بين
 الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان المدية تنعدي الى المفعول الثانى بوسطة
 حرف الجراى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بوسطة حرف الجر فلا يمتكن

كون الایصال معنى المدایة على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثانى فلا يتقضى المعنى الاول
 بقوله ثم انك لا تهدي من اجبت لان المدایة فيه متعدية بنفسها الى المفعول الثانى المقدر
 وهو الحق فيراد منها الایصال لتعريف الفرق الثانى مبنى على ان المدایة متعدية بنفسها الى المفعول
 الثانى لاسمطلقا سواء كانت متعدية بنفسها او بواسطة اخرين المذكورين فلا ينكرون على تقدير
 كونها متعدية الى المفعول الثانى بواسطة حرف انجران معناها اراوة الطريق فلا يتقضى المعنى الثانى
 بقوله تعالى واما تودونهم دنياهم لان الاراد من المدایة فيه اراوة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول
 الثانى المقدر الى الحق بواسطة اللام او الى فاذا ن يكون تعريف كل واحد من الفريقين للمدایة
 صحيحا قوله هذا القرآن يمدى الى الناس لى اى للطريقة التى هى اقوم والمراد منها الايمان او الاعمال
 احسنه ففى هذه الآية المفعول الاول محذوف فى النهاية بعض الناظرين من المشهورين قد زل
 فى قراءة قوله تعالى انك لا تهدي من اجبت ولكن السدي يمدى من لى اى وهو علم بالمتدين
 فقرر الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن السدي يمدى من لى اى وتوهم ان هذا الكلام ينتقض بهذه الآية
 فان المدایة الواقعة فى موضعين ههنا بعينه الایصال بقية تخصيص مع ان المدایة فى الموضع الثانى
 منها متعدية الى انتى ووجه الزلة ظاهر فانه لم يقع فى القرآن المجيد الى صراط مستقيم بعد قوله تعالى
 ولكن السدي يمدى من لى اى حتى يتقضى كلام المصنف قوله ولا يتوهم من هذا الكلام اى كلام المصنف فى
 حاشية الكشف لا اشترک اللفظى اذ وقع توهم توهم من ان كلام المصنف فى حاشية الكشف
 يدل على ان المدایة موضوعة لكل واحد من معنى الایصال اراوة الطريق وهذا هو الاشتراك
 اللفظى مع انه قد ثبت لغيره بالدليل كما عرفت بأن كلام المصنف انما يدل على تعدد استعمال المدایة
 تارة فى الایصال اذا كانت متعدية بنفسها الى المفعول الثانى وتارة فى اراوة الطريق وهى اذا كانت
 متعدية اليه بواسطة حرف انجران لا على تعدد وضعها للمعنيين المذكورين حتى يكون استعمالها فيها على
 طريق الاشتراك اللفظى قوله ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد آه جواب لتوهم آخر توهم ورد على ما سبق
 من كون الدلالة على ما يوصل معنى حقيقيا المدایة ببيان التوهم انه يفهم من حاشية الكشف

ان فهم الدلالة على ما يصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى التقييد من ايات
 المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية و
 تقرير الجواب انما لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف البحر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة
 حرف البحر فهو واسطة لتقييد ما به لانه قيد لما وان توهم ان الهداية وان لم تصر مقيدة بحرف
 البحر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال تهيم
 يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها التوقف
 معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها يعني انه لا يعم
 المعنى المحال بالتقييد اذ اترك التقييد بل لا يعم غيره وهو لا يوجد اذ لو ترك المفعول الثاني للهداية
 انما نجعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هادي اسد واسد الهادي واما
 مع قطع النظر عنه لا يفهم منها آخر بل انما يفهم منها في الصوة الاولى الدلالة على ما يصل وفي الثانية
 لم يفهم معنى اصلا وهذا يندفع ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتأخرين في سر
 بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون
 التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد لفهم شيء اخر غير ذلك المعنى كطلاق الظلمة
 والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني
 كما ايشير اليه قول المصنف في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان المتعدي بحرف البحر مقيد بالمفعول
 واحرف واسطة في التقييد لغو اما اذ لا فلان احرف ان كان واسطة فالتقييد ان كان من
 قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله احرف واسطة وانما ثانيا
 فلان احرف وانما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد
 باحرف لان يكون احرف نفسه منفردا قيد للفعل فان استعمال احرف بغير ان يكون وسيلة
 الى الاسم لا يصح البتة فمأوجه التخصيص انتهى وبيان الدفع ان ليس التقييد الا التقييد بالمفعول
 الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف البحر وهذا التقييد

ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اوردوا
 قواه احرقت واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان التعدي بالحرث الى المفعول
 الثاني انما هو تقييد بالمفعول الثاني لا احرقت وما قال عجمي تعدد المحققين المتأخرين
 وتبعه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشف يفهم منه بدون
 النضمام الى اللام معنى الايصال مع النضمام يفهم منها الارادة فمذه اماره مجازية فيه
 ان كلام صاحب الكشف لا يدل على ان الهداية اذا تعديت بنفسها الى المفعول الثاني
 يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه بدون النضمام الى اللام اليها يفهم منها الايصال بل
 عنه ولا يستلزم عدم النضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز ان
 لم يذكر المفعول الثاني لها بناء على جعلها نازلة منزلة الفعل الغير التعدي الى المفعول الثاني قوله
 نقل الجوهري حيث قال في الصلاح وهديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل المجاز
 وغيرهم يقول هديه الى الطريق والى الدار حكاهما الخفش انتهى حصل ما قاله الجوهري ان الهداية
 ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل الى الارادة الا انها في لغة الحجاز تعدي بنفسها وفي غير
 بالحرف فخرض المحشي من ايراد قول الجوهري انما ايراد الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم
 ان التعدي بالحرف مقيد بتقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل الى الارادة هي مقيدة
 بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان الجوهري قد نقل ان الهداية تتعدى
 بنفسها الى المفعول الثاني في لغة الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب ان الهداية في هذا القول
 ليست الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف من التقييد الذي هو من امارات المجاز وعلما
 ما فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت ان التقييد الكذائي عبارة عن ان
 يفهم المعنى المحال بالتقييد بدونها اما تعريض على المص بان حكمه في حاشية الكشف ان في صفة
 كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال بخالف المنقول من الجوهري
 فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع انها في هذا القول

لا
 انما هو
 جوهري

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يصلح للدلالة او صلة ويبنى ان علم انه على كل ما عرضي المحشى يكون
 ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطراديا او لا دخل له في الجواب
 والتعريف قبل ان يحصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلام المعينين فان
 اهل الحجاز يسمون ما فيها من تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم تعديتها الى المفعول
 مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامه انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري
 موصوفة لما يصلح اليها مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه انما يدل على خلافه حيث
 قال الهدى الرشاد والدلالة يونث ويذكر يقال هداه الله للدين بقوله في التفسير الاول
 لما يرد على الشبان لو فسر السوار بالوسط كما هو الظاهر حيث قال الجوهري في الصحاح سوار الشيء
 وسطه فيكون معنى هدانا سوار الطريق حينئذ هدانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع
 فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض
 لا يلزم التكلفات الثلاث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السوار الاستواء ثم حصل
 الاستواء بمعنى المستوي وضيف الصفة الى موصوفها فلم تترك الشئ ذلك التفسير اشار المحشى الى
 وقوعه بوجه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوي تفسير للسوار والرابع منها على انه
 تفسير للام العهد في الطريق ولما افردوه عن الثلث الاول بقوله فيقولون ان يكون آه فحصل الوجه
 الاول الذي اشار اليه المحشى بقوله فان السوار اما بمعنى المستوي انما جعل السوار بمعنى الاستواء ولا
 ثم جعل الاستواء بمعنى المستوي وضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلاث بل
 جعل السوار اولاً بمعنى المستوي كما فسر صاحب الكشف في قوله قد سوار السوار ليس فلا يلزم
 ح الا التكلفان وهو جعل السوار بمعنى المستوي ثم اضافة الصفة الى موصوفها الا الثلث فعلى هذا الوجه
 يكون المستوي بياناً لمعنى السوار وحاصل الوجه الثاني الذي اوجى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه
 يراو من السوار الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براست شدن ثم يضاف صفة للطريق على المبالغة
 على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في اصل الطريق الاستواء فلا يلزم منه الا تكلفاً

ع
 نقل من
 نسخة
 بخط
 الجوهري

المذكوران في الوجه الاول دون ثلث بمقابل الوجه الثالث الذي به عليه المحشى بقوله او
الوسط انه يراى من السواء الوسط كما فهم المورد فوصف به الطريق كناية عن الطريق المستوى لانه منزو
فلا يلزم من الاكثاف واحد في اضافة الصنفه الى موصوفها ويكون قول شام اي الطريق المستوي
بيانا لمحل معنى سوار الطريق على ندين الوجهين وحاصل الوجه الرابع الذي اوردته بقوله وتعل ان يكون
اه ان الطريق المستوي تفسير للطريق الذي وقع في قوله سوار الطريق فالمستوى ح يكون
بيانا للام المعنى في الطريق لا لتفسير السواء حتى يلزم منه التكلفات المذكورة فيكون تقدير
الكلام ح هذا سوار الطريق المستوي والسوارح اما بمعنى الاستواء او بمعنى الوسط فلم يلزم انه تكر
اشاح تفسير السوار بالوسط لانه دخل في التفسير الاول ولا يلزم منه التكلفات الثلاث المذكورة
قوله وفي تفسير الثاني اي قوله والصرط المستقيم وفي هذا القول تلخيص الى قوله نعم اهدنا
الصرط المستقيم قيل ان التفسير الاول بالنظر الى السوار والثاني بالنظر الى الطريق والوجه الثاني
فان التفسير الاول ليس تفسير بالنظر الى السوار في جميع الاحتمالات الرابع المذكورة كما عرفت
اتقاعا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع السوار الطريق لا الطريق فقط لانه من السور
ان الصراط تفسير للطريق المستقيم لسواء قوله شارة الى ان الطريق المستوي اه اعلم ان الطريق
المستوى والصرط المستقيم اللذين وقعا لتفسيرين لسوار الطريق لا بد ان يكونا متساويين القبة
والله يكونا تفسيرين له مستقيم لما لم يكن الا واحد الا تعد فيه الجش في النوع لانه عبارة عن
اقصر البعدين الطرفين سواء كان جسيما او سطحيا او خطا وهو لا يكون الا واحدا فلا يكون
الصرط المستقيم الا طريقا واحدا فيكون الطريق المستوي ح ايضا واحدا والا فتعني الاتحاد
بينما فيكون التفسير الثاني ح اشارة الى ان كلا من الطريق المستوي والصرط المستقيم طريق واحد
ومنه يتنبط وجه قول المحشى ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم والمستوي
اللذين هما متقان نرهم منه اتحاد الاستقامة والاتواء اللذين هما مبدوان لهما لان اتحاد المستقيم
يستلزم اتحاد المبدئين ولهذا يعبر عن الاستقامة ايضا بالفارسية براست شندن ثم اعلم

ان ارادة الطريق
المستوى من وسط
الطريق ليست الا لان
الوسط ان على سوار
منه يتصل على سوار
لانه يكونان
لا بد ان يكونان
لانه في التفسير الثاني
تختلف الكتابة فان
شما الموضوع في
يتصل من الى المذكور
منه
انما في الاول
استقامته
نعم ان كان الوجه
الاستقامة
لان المراد به
المراد بالانفس
على انهما
منه جسيما
تختلف حسب
وتتغير باختلاف
في الاثر بان
المراد بالانفس
منه جسيما
تختلف حسب

الظاهر ان السوار
المراد به الطريق

ان اقتضا المحشى الحشوية المنية على تفسيه الخط المستقيم حيث قال هو اقصر خطوط الكوا المستقيمة
 بدر النقطتين ليسوس لاختلاف واحد انتهى مما لا وجه له قوله وعامل التفسير الثالث ان المراد بالصراط المستقيم
 آية اشارة الى دفع ما اراده السيد ابو الفتح على قول الشئ المراد بنفس الامر عموما من المقصود الحقيقة من جملة نفس الامر
 نفس الامر على وجه العموم طريقا غير مناسب انتهى وحاصل الدفع ان كلام المتود انما يتم لو كان المقصود الحقيقة من نفس الامر
 ونحن لانعلم له لا يجوز ان يكون المقصود الحقيقة من نفس الامر بمعنى مطابق العقائد الحقيقة عموما الى الحكمي عندنا فان قلت سياتي قول
 الشئ والمراد بل لا يدل على انه تفسير سواء الطريق فينبغي للحشى ان يرجع ضميره الواقع فيه سواء الطريق مع انه قد ارجع الى الصراط المستقيم
 حيث قال ان المراد بالصراط المستقيم مطابق العقائد الحقيقة عموما فما وجه قلت لما كان الصراط
 المستقيم تفسير سواء الطريق وقرىبا بالضمير ارجع اليه وارجعه اليه من ارجاعه الى سواء الطريق لا
 يقال لمحمل الحشى نفس الامر على مطابق العقائد الحقيقة التي لا تكون الا تصديقات مع ان الظاهر منها
 ما هو اعم منه ومن مقابلة لا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غير مقيد والمطلق اذا اطلق يتبادر اليه
 الحاصل وليس الفرد الحاصل لنفس الامر لا مطابق العقائد الحقيقة عموما دون غيره ومنه لا يستنتج جوابا
 الثاني الذي اراده ذلك المورد من ان الحكم بوقوع الهداية على وجه العموم غير صحيح اذ يخرج العلم بالانقراض
 على تحصيله لكنه الواجب يتم المراد من مطابق العقائد الحقيقة مطلقا على طريقة المسملة القديمة فخرج
 بعض الاحكام المعنية من احوال السموات والارض ما فيها لا يضر العمومية اذ صدق المسملة لا تتحقق
 وجود جميع افراد موضوعها وقد وقع في بعض نسخ الحشوية بدل قوله مطابق مطلق وتقريرا ظاهر قوله
 والاول الى مطابق العقائد الحقيقة عموما النسب لازم سبب آية اعلم انه قد اشار المحشى بهذا القول
 الى قوله ما قال الفاضل الزيدى في وجه الانسبية من حصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى شئ في الكتاب
 بان وجه الانسبية هو ما ذكرناه لا ما ذكره لان براعة الاستتملال عند عم عبارة عن بيان الفاظ
 مخصوصة بمقصود الكتاب في الخطية ومن الظاهر ان سواء الطريق الذي اريد به مطابق العقائد
 الحقيقة عموما ليس كذلك فهو غير مختص بمقصود الكتاب اي المنطق والكلام لانه يوجد في غيرهما ايضا
 قال الشئ التوفيق جعل الاسباب موافقة للمطس سواء كان خيرا او شرا وهذا معنى اللغوي واما معناه كالمع

له
 من ان الامر بالامر
 مطابق العقائد الحقيقة
 انما يكون انما يكون
 والعلم بالكون لما كان من
 والعقائد في وجه
 لا يحل العموم المراد منها
 انما هو متبادر عندنا
 العلم بغيره وان لم يكن
 كما منهج

له
 ثم تلو عليه
 الردي في علم
 الواقعة في علم
 الذي على رتبة
 كما في ان العلم
 والافعال ان العلم
 بالبراعة في علمه هو
 انما في العلم
 قال السيد في
 الفاضل الزيدى في
 فقال لا خلاف في
 فذهب لا محمد عبد الجليل
 في العدد

الاستعمال في العرف والشرع الثاني اذ لا يخرج فعلى الاول من المعنى ان يكون هذه الفقرة تأكيد لقوله بدينا سوا الطريق وعلى الآخرين ان يكون كما هي ان حملت الدلالة على الارادة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة قوله لان الطاعة
بمعنى ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان هذا الحامد بالنعمة التي تصل اليه من الجمود اقوى من حمده بالنعمة التي تصل
منه اليه ينبغي ان يكون لنا متعلقا بالمرسية فادبه وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى اعاد الى المص ليكون حمده
له نعم على وجه الكمال والاتوى هو كمال الاعلى تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق ودون غيره كما ينبغي عليه
في منية بقوله لا يتحمل على ذلك التقدير ان يكون فيقال لا غير كما يقم عطيت زيدا فسر لا اهلك انتهى قوله
ما في خير المضاف اليه آه حاصل ان تقدم ما في خير المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط ودون المضاف اليه
المضاف اليه فعلى الاول يلزم الفصل بمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه على الثاني يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه لما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف لا بد ان يتقدم المضاف اليه على المضاف
البتة كما تستلزم تقدم معمول تقدم العامل وكلا اللازمين باطلاق علم انه على تقرير المحشى يكون ضمير عليه الواقع في
قول الشئ لا متناع تقدم ما في خير المضاف اليه عليه عائد الى المضاف اليه ون المضاف كما قاله الفاضل انز
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة هي استحالة الوجود
في الوجه الثاني فلم يكن ح بين اليمينين فرق الاكسب للفظ هو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف
اليه الثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول ون المعنى الثالث قوله لا فرق بين الوجهين للذين اوردهما الشارح
ساعة للفظ تعلق لنا برفيق ان الوجه الاول منها هو الذي الى الشئ بقوله لا متناع آه بالنظر الى المضاف
اليه معموله ولزوم احدي الاستحالتين على تعيين اما الفصل بمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او
تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت الوجه الثاني منها هو قوله ولان المعمول به بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه معموله ان كان العامل مضافا اليه هو توفيق والمعمول
لنا معموله للمضاف اليه الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح توطئه لانها
وتوقع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان لصحان يقع الرفيق موقع لنا الذي هو مقدم على المضاف فيلزم

ان تقدم ما في خير المضاف اليه على المضاف متمنع لان ما في خير المضافات اليه يكون معمولاً فلو صح تقدم
على المضافات صح تقدم المضاف اليه على المضاف ايضاً مستنداً بم تقدم معمول تقدم العامل في لا يجوز ان
يعود الى المضاف اليه لان التقديم ما في خير المضاف اليه على المضاف اليه صورتين احدهما تقدم المضاف
وثانيهما تقدم المضاف اليه فقط ومن البين ان الدليل الذي اوردته الشرح بقوله لان معمول آه لا يطبق
الا على متناع الصوة الاولى دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى لب فلم يتم التقرير في لم يثبت الدليل
امتناع كلتا الصورتين الذي هو المقصود منها وبعضها بدون الواو بدون اليه فيكون العبارة هكذا
لا امتناع تقدم ما في خير المضاف عليه لان معمول آه فعلى هذه النسخة ايضاً يكون قوله لان آه دليلاً
للامتناع فالاصل ان ما في خير المضاف لا يخلو اما ان يكون معمولاً للمضاف والمضاف اليه فلو تقدم
عليه لم يزم ان يكون المضاف او المضاف اليه مقدماً على المضاف لان معمول للواقع الا حيث يصح وقوع
العامل في قوله فيها وانظر آه فعلى النسختين اللتين فيها حرف الواو على قوله لان يكون قوله لا امتناع وقوله
لان دليلين لعدم مساعده اللفظ لتعلق لنا بالرفيق وعلى النسختين الباقيتين يكون مجموع قوليهما
المدكورين دليلاً واحداً عليه قال الشماز كيفيه راجحة من الفعل قال الفاضل الزيدى وذلك لانه
لما كان طالبا للتعلق بالفعل بالذات منها وجد او يصح استنباط معنى الفعل ولو انتزاعاً عنه وتوابعها
عنه صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه اجماعاً باعتبار كونه ملزماً مشتقاً نحو اسد على ابي صائل قال الشماز
على محاذات ما ذكره المصنف في المطول في قول صاحب التحسين واكثرها للموصول مجازاً ان للموصول
متعلق بمحذوف يفسره قوله حمداً لان معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل بالاول بان مع
الفعل وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه كمتقدم خبر الشئ المرتب بالجزء
عليه الاظهاره جائز اذا كان معمول ظرفاً او شبهه قال اسد تعالى فلما بلغ مؤسعي ولا تأخذكم بها
راقة وشل هذا اكثر في الكلام والتقدير تكلف وليس كل يؤل بشئ حكمه بالاول به مع ان الظن
ما كيفيه راجحة من الفعل قوله وذلك لان اخير آه قد كان المشهور في تقريره في سالف الزمان
ان المطلوب اخير ذاتي المفعول التوفيق بحسب المعروف والشرع فلو تعلق لنا بجعل يكون معمول المفعول

بمنزلة المفعول
نفسه

والمجول اليه خير رفيق الذي هو ذاتي للتوفيق فيلزم تحمل المجول بين الذات ذاتي التي يحمل الجاعل الذاتي
لذات وثبته لما هو متمتع للذات عبارة عن جعل الذاتيات فلا يحتاج ثبوتها لما الى جعل
جاعل ولما اتجه عليه نالنا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حال البصير بالنسبة الى الخير
بان يكون نسبة المطل الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخير في مفهوم التوفيق
لا يكون الا من جهة انه صفة للمجول من البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجولا اليه حتى يلزم تحمل المجول بين الذات
والذاتي وانما وقع مجولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ايتا للتوفيق لا شناعة في تحمل
المجول بينهما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجولا اليه والخير الذي هو مجول اليه ليس في ايتاله وعلى كل حال
التقديرين لا يلزم المجولية الذاتية على ان المجول اليه انما هو خير رفيق وهو في ايتا للتوفيق لا يلزم المجولية
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلما وقع خير رفيق مجولا اليه يقع الخير المطلق ايضا مجولا
اليه لاستلزامه مجولية التقييدية المطلقة وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعا والاشكال فيقري
تعال انه على هذا لا يلزم تحمل المجول بين الشئ وجزءه الا بالعرض وبواسطة التقييد ونحن لا نمنعه ان يمنع
المجول المستلزم بينهما عدل عنه الى تقرير آخر هو ان خير رفيق لازم لميتا للتوفيق فلو كان انما متعلقا
بجعل يلزم تحمل المجول بين الشئ ولازمه وهو مح لا ندما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البته ولا يلزم
انفكاك اللازم عن الملزم فكيف يحتاج بثبوت اللازم للملزم وح الى جعل جاعل اذ لا احتياج اليه انما يكون
فيما يمكن فيه انفكاك المجول اليه عن المجول ودون غيره فاللام على هذا التقدير في الخير في قول المحشي لان الخير
عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا النمط لا يلائم قوله لا تمنع تحمل المجول
بين الشئ وذاتياته اذ الذاتي يطلق على الجزء ودون اللازم قلت لان ان الذاتي لا يطلق على اللازم
فان الذاتي له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخل في الذات وجزءا لها او
خارجا غير منفك عنها اي اللازم والاخر ما يكون منسوبا الى الذات بل دخول فقط ومرار المحشي من الذاتية
المعنى الاول ودون الثاني قال عي قدوة المحققين المتأخرين بعد فيه نظر فان لوازم الذات لا يتخلف
عنها في ظرف ومنها كان وانما جاك ان زوجية بالنسبة الى الاربعة فايها وجدت الاربعة وجدت الزوجية

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير المرافقة كك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته وكما لم
 خير المرافقة وبالمجلة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية المرافقة وانما بحسب الوجود الذاتي فلا
 يستلزم اصلا فيكون خيرية المرافقة من لوازم الوجود الخارجي لوازم الوجود الخارجي بحسب الاتفاق فانهم
 انتهي اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فانهم الى جواب النظر تقريره انه ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
 آه ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذنهم مفهوم خير المرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه قاربا
 بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما مجزوم باللزوم
 اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير المرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزوم في الذين علم
 جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فاننا نعلم قطعاً ان من تصور
 معنى التوفيق وغيره فيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لاننا بينا بالمعنى الخاص
 الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراراً المحسني من اللازم اه اللازم المميز
 الاعم دون الخاص ان اراد ان التوفيق وجد في ذنهم لكن لم يوجد خير المرافقة لهم لان العمل بدون الايمان
 لا ينفع فبما ان في الوجود الخارجي ايضا يكون كذلك كيف يكون خير المرافقة من لوازم الوجود الخارجي
 وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان الملح انما هو مجعولية بثبوت الذاتي للذات تجعل مستانف سوي الذات
 لا جعل نفس الذاتي بثبوت او جعل ثبوت بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول المص جعل لنا التوفيق خير في
 باجده المتولين الاخيرين لا الاول فيقال وقيل لدفعها بانها تستحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
 ولا ريب في ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا شناعة في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى باقية فالسبل
 الذي اقصاه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وتبعيية اشكال هو انه اذا
 كان على تقدير تعلق لنا بجعل يلزم المجعولية الذاتية التي هي باطله يكون تعلقه باطلا فلا وجه لاطلاق
 الشئ بالركيب على هذا التعلق فانه انما يطلقونه على الباطل ولا يليق لا على الباطل ولا على الجواب
 عنه بان يصح تعلق لنا بجعل الباطل وهو ان يجعل على من خلق وخير منقح حالاً موكد التوفيق
 لا مفعولاً لاننا لجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الشئ ما اراد بالركاكة منها ما الحقيقة

هذا ما قلناه في الكلام على ما علم

بل معناها المجازي الى البطلان ولا يجاب عن الاشكال بالاثرام تجريبه التوفيق عن الخير فلما يكون الخير
 على هذا التقدير معتبرا فيه لاس من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه لازم له فلا يلزم المجعولية الذاتية
 اصلا لانه اذا التزم التجديد بتخلل الجعل بين التوفيق وخير فربق فلما يلزم محذور اصلا فما وجه
 الرككة لاننا نقول ان التجديد غير شائع فلا يليق اخذه وان صح وليس معنى الرككة الا هذا بل لان
 هذا المقام مقام الحمد وفيه يكون الله اوسع الالفاظ المستعملة فيه هو المعتبر فيها بحسب اعرف ولا ريب في
 ان الخير لما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب اعرف فكيف يحرم عنه قوله وهذا يظهر حال تعلق
 لنا بالتوفيق وبالخير اه هذا رفع سوال مقدر تقرير السوال انه لم لم تعرض الشك احتمال تعلق لنا
 بالتوفيق وبالخير وتقرير الرفع انما كان حال تعلق لنا بالتوفيق وبالخير فسادا وصحة يظهر من
 حال تعلق لنا بجعل مرفق لم تعرض لهما لان تعرضنا لشعر بتعرضنا اما الاول فلان الخير لما كان
 ذاتيا لمطلق التوفيق يكون ايتا للتوفيق التقيد بلنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية على هذا التقدير
 ايضا كما يلزم على تقدير تعلقه بجعل اما الثاني فلان الخير والكان ذاتيا للتوفيق لكن الخير المقيد
 بقيدنا ليس ايتا له فلا يلزم المجعولية الذاتية كما لا يلزم على تقدير تعلقه برقيق وهذا ينبغي
 ما قال بعض الفضلاء من انه يظهر مما ذكره المحشي امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان شوبت لكذا
 للذات يكون لنفسها لا غير لان جعل الانسان ناطقا للغير بطا انتهى لانه لا يظهر مما ذكره المحشي وجه
 امتناع تعلق لنا بالخير كيف لا ولو تعلق لنا بالخير يكون الخير مقيدا به والخير المقيد ليس ايتا للتوفيق
 حتى يلزم اشتناقه التي ذكرها في تلحقه بالخير ثم ان ما قال ذلك الفاضل ثانيا من انه لو نظرت
 الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث يصير الثاني كالجزء من الاول يظهر ايضا
 امتناع تعلقه بالخير ففيه ان هذا ادعاء رجت لا ينفع ما لم يثبت من النحوان الاتصال المعنوي بين
 المضاف والمضاف اليه يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه لم يثبت بعد قولكم
 ان الامتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير وانما من جهة اللفظ هو ان مضمون المصدر والمتمم التفضيل
 لا يقدم عليهما بل يقعان لنا طرف والطرف مما يتوسع فيه نحو زفيا لا يجوز في غيره قوله وهذا ينبغي

الحجج على اعتبارها
 ٢٢
 فانها لا تكون
 سبب في

الحجج على اعتبارها
 ٢٢
 فانها لا تكون
 سبب في

في المركب يسمى التمثيل ايضا لان فيه تشبها بعبارة عن اللفظ المستعمل فيما يشبه بعبارة الاصل
 تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقع المتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى تشبه صورة تروده
 في المبالغة بصورة ترو من تمام ليدسبب امر فتارة يريد الذهاب فية ثم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخر
 بهتعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك وجه التشبيه هو الاقدام تارة والاسحاب اخرى اذ عرفت هذا
 فنقول انه يحتمل ان يعود الضمير في قول الشم والظانه الى معنى اسم الفاعل م يوده ما وقع في بعض النسخ
 بدل قوله والظان قول فحاصله ان من فسر الهدى بالمادى لم يرد ترجمته بذلك حتى يكون المجاز
 في الطرف فيعبر عن المبالغة التي تكون مقصودة في الحمد بل اراد منه انه بيان الحاصل المعنى بمعنى انه
 لو اتى بهذا المعنى من غير تعرض للمبالغة لكان حقه ان يوتى بالمادى بدل الهدى كذا فيهم من كلام
 الفاضل الزيد ويحتمل ان يعود الى الهدى فيكون قوله والظانه آو ح تفسير آخر للهدى لما لم يكن
 الاحتمال الاول مناسباً لنظم الشم كما هو الظاهر عند من له ذوق سليم اختار المحشى الاحتمال الثاني حيث
 فيه بقوله ان هدى ليس مصدر آاه حاصله ان الهدى ليس مصدر البعنى اسم الفاعل بمعنى المادى حتى
 يلزم المجاز في الطرف اى طرف الجملة التي هو الرسول هدى لانه استعمل في غير موضع له بل اسما للحاصل
 بالمصدر المعلوم اطلاق على الفاعل اى الرسول على وجه العينية مبالغة فان صدور المادى عنه لما كان افر
 كما لما نسب الهدى الى هدى هو معنى الحاصل ليه بانه عينة فيكون المجاز في نسبة المادى الى هدى كذا في النسبة
 اختار الشمة المجاز في النسبة المجاز في نظر لان ذلك يلج منه لافادته المبالغة المتباعدة ون المجاز في الطرف فيكون
 الوجه الثاني وهو جعل الهدى اسما للحاصل بالمصدر شتما على المبالغة الكاملة نظا هدا و (الوجه الاول) الذي
 قال به البعض هو جعل الهدى بمعنى اسم الفاعل م الهدى الملقبت الشم الى جعل الهدى بمعنى اسم المفعول
 فان قلت ان في الوجه الثاني ايضا يلزم المجاز في الطرف كما في الاول لان الحاصل ليس معنى
 حقيقيا لهدى الحاصل قلت هب لكن لا يضر متصونا اذا المقص ان الوجه الثاني الذي فيه المجاز بانه
 ظاهر من الوجه الاول الذي فيه المجاز بالطرف لا احتمال الثاني على المبالغة و دون الاول ليس متصونا
 الا يورى في الوجه الثاني المجاز اصلا حتى يروى ليه قلتم هذا كله على تقدير ان يكون المدح لاس من مفعول

في المصراع
 مجتنب عن التشبيه
 في جميع اى كفضة
 جمع و موبين
 الشعر اذ
 هو انما هو كالحكم
 ندر المصدر فيه

الباسوج الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوبه عنه ينقل الذين عنه الى معنى اسم الفاعل مشتق
 منه فصح ان يراد منه تجوز الابا من جهة انه جزؤه كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات
 موصوفة للذات والصفة ونسبة وعند السيد الشريف من اننا موصوفة للصفة والنسبة
 واما من جهة ان له دخلا في انتزاع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا للمعنى بسيط
 ينتزعه العقل نظر الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او من جهة انه عينه كما هو عند الشارح
 بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينقل عنه الى معنى
 اسم الفاعل ليراد منه تجوز العدم تحقيق ما هو شرطه من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس
 بالفاعل في اسم المصدر لا يوجب عدم صحته تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في
 الواقع متحقق علاقة بحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل قال الشارح اطلاق عليه ضمير عليه
 اما عائد الى من في قوله من ارسله ان قيل ان هذا حال من ضمير مفعول ارسله وعائد الى الله
 تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله قال الشارح مصدر مبني للمفعول اي بان يقتد
 به لابق ان الاقتداء لازم فكيف يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قد الشارح
 لفظ به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالبار فصح القول بانه مبني للمفعول قوله
 ويمكن جعله مصدرا مبنيًا للفاعل في الحاشية المنية نسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
 الاقتداء على الابتداء وفي بعضها على العكس وكثير نسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى
 وبعضها على النسخة الثانية وهكذا قوله مصدر مبني للمفعول اي بان يقتد به وليقتد
 به وقوله يتعلق بالاقتداء والنظم للنسخة الاولى انتهى قوله فيها والنظائر للنسخة
 الاولى اي تقديم الاقتداء على الابتداء لان الابتداء يجب له النور ودون الاقتداء
 فانه يكفي له وجود الهادى وكثرة النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى قوله لكن الاول
 وهو جعل الاقتداء بتقدير به مصدر مبني للمفعول ولى من جعله مصدرا مبنيًا للفاعل
 المتكلم بتقدير به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات المحمودة

ليست الا على التقدير الاول ذكيون جاهل المعنى ح ان الرسول مقتدى به هي صفة له من صفاته
صلى الله عليه وسلم دون الثاني فان اقتدارنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا لاله لا بطريق وصف
الشيء بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء لا يوق فعله هذا يجب على المحشي ان يقول انصبوا
مقام الاول لان الاول انما يطابق فيما يكون من طرف المقابل نوع صحة وه ليس للثاني صحة من وجه
او ليس وصفا حقيقيا بل هو حتى يصح الحمد بآرائه لانا نقول ان وصف الشيء بحال متعلق وان لم
يكن من صفات الشيء حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقتدارنا به صلى الله عليه وسلم وان لم
يكن من صفات حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزم وهو كونه مقتدى به الحمد ليس الا بآرائه فيكون
لثاني ايه صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول صراحة دون الثاني
حكم المحشي بولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي هو مثل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به
بطريق الكناية التي هي البلغ من التصريح يكون كونه اولي من الاول الذي بخلاف ذلك لان من يميز
ان ذكرنا مثل على البلغ اولي عن تقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الاقتدار مصدرا
للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتدار على البني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب
فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلاله او يخلق فيكون الخلق فاعلاله وكلوا
منها لا يخرج عن الخلق اما الاول فلما كان كونه عاليا للسلام يري ياي عن هذا التاويل اذ حق المادي ان
لا يكون مقتدى بالغير بل يكون الغير مقتدى به على انه غير مناسب لمحمد صلى الله عليه وسلم واما الثاني
فلان التكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر التكلم يستغني عن ذكر الغائب
بلامرته ولم يعكس الامر بان يذكر صيغة الغائب فيدخل التكلم فيه اهما ما بشأن نفسي لا اقتدارا وقيل
في وجه ترك كون الاقتدار مصدرا بسببنا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير
حذف الفاعل من غير اوائمه شيء مقامه وهو غير جائز فحين ان هذا غفلة من تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل
في المصدر غير لازم سواء كان منظر او ضمرا قوله لان اهداوا الخ تقريره بعد تهديد المراد
الاقتدار الذي هو فعل لازم اهداوا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بليق لكان معناه ان

نحو قوله
صلى الله عليه وسلم

ان اهتداؤنا لا لائق به صلى الله عليه وسلم وهذا كما ترى لان الشئ لا يكون له اتقا الشئ الا اذا كان منفعة له
 ان اهتداؤنا به صفة لنا لانه كمال لنا لانه والآقربان الاهتداء لازم فلو كان متعلقا بليق
 لكان معناه ان الاهتداء لا لائق به صلى الله عليه وسلم وليس فيه كثير من اوجاهته اذ اهتداؤه ادنى كمال له
 لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشى كما لا يخفى على من له ادنى فهم وتوفيق في وجه عدم تعلق به
 بليق انه لو تعلق به يلزم ان يكون بليق الذي هو خبر للاهتداء متقدما عليه رتبة لان الممول لا
 يقع الا حيث يقع عامله وهو لو وجب تقديم الخبر على المبتدأ رتبة وهو كما ترى يعارض بان في صفة
 تعلقه بالاهتداء ايضا يلزم خلل هو تقدم ممول المصدر عليه اجواب بان لفظ به ظرف فيه يجوز
 بالاجوز في غير مشترك فقال **قوله** وتوفيل في الاهتداء آه حاصله انه لو قدر لفظ به بعد الاهتداء
 وتقال انه مبني للمفعول بمعنى ان يتهدى به وللفاعل التكلم مثل ما سبق في الاقتداء لكان تعلق به
 لا لائقا لانه يكون المعنى ح اهتداء الغير به صلى الله عليه وسلم واهتداؤنا به صلى الله عليه وسلم بليق به
قوله لكن الاول اى كون الاهتداء مصدرا مبني للمفعول ليق من اخذه مصدرا مبني للفاعل
 مع الغير لانه على الاول يكون الاهتداء صفة حقيقية له ودون الثانى الا بطريق وصف الشئ بحال متعلقة
 وهو ليس وصف حقيقة للشئ حتى يصح المحرارة وتكمل ان يكون المراد من الاول عدم تعلق به بليق
 ووجه نظم وهو انه على تقدير تعلقه به يكون المعنى ان اهتداء الغير بليق به صلى الله عليه وسلم مع الاهتداء
 الغير لا لائق للغير لا صلى الله عليه وسلم فانه كمال للغير لا صلى الله عليه وسلم ثم اعلم ان في الاهتداء المستوة
 واجوبه مثل ما مر في قوله ولكن الاول اولى فعليك بالتأمل الصادق ليظهر لك حقيقة الحال ووجه
 فائدة جلية يجب التنبه عليها هو ان حكم المحشى باولوية الاول من الثانى سواء كان في الفقرة الاولى
 او الثانية انما هو على تقدير حمل الباء الواقعة في المتن على الصلة ودون السببية كما فاده جدي وشاذ
 استاذى في حاشيته ذيل قول المحشى لكان تعلق به بليق بقوله لعله اراد لقوله على طبق ما قلناه انه
 يعتبر التقيد بالنظر اى قوله به كما قيد اولانى الاقتداء بحمل الباء للسببية فالمعنى على النبأ
 للفاعل والمفعول تمتدى بسبب النبى عليه السلام او تمتدى بسبب من يتبعه عليه السلام فهذا

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو كمن شجابه زيادة مدحه عليه السلام ومنزته رتبته لما فيه
 من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث يتحدى متبعية ونحن نتحدى بسببه فضلا عن انية
 بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لا نقا والافلاخا فيما نحن فيه من انحرازه وكذا حمل قوله لقنته
 به على بناء الفاعل على بار السببية وحمل المعنى نقندي لاحد من امته بسببه عليه السلام فضلا عن
 نقندي به فيضه من الاشعار الى منزلته رتبته عليه السلام ليس في قوله نقندي به على اصل الباء
 للصلة كما لا يخفى على النصف انتهى قوله فان اجمع المضاف يفيد العموم ولا تغرق فيكون
 معنى قول المص سعدواني معارج الحق انهم سعدوا جميع معارج الحق وسويتهم ان يبلغوا اقصاه ^{عليه}
 والالم يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وتس على هذا قوله سعدواني مناهج الصدق قوله بسبب
 التصديق اى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق عوض عن المضاف اليه
 وكذا في فعل المص بالتحقيق قوله وهذا ايضا اى قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
 بمخدوف اى متلبسين بصيغة اجمع فيكون قوله سعدواني مناهج الصدق بالتصديق جملة ^{صلاة}
 كما ان قوله بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمخدوف اى متلبسين بصيغة اجمع فيكون قوله
 سعدواني معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فنقول الشئ هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيان حال
 المعنى فان قلت كيف يكون حكم العشى بان قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا محييا
 فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه غلط مع ان في هذا الاستقرار خلافا لما سيبيده المحشة
 بقوله لان السلوك آه قلت لما لم يكن في النظر الجلي غلط في كون التصديق ظرفا مستقرا
 حكم باحتمالية قوله لكنه اى الشئ لم يغير من يكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا مستلزما خلفا
 ان السلوك في مناهج الصدق آه لغيره ان السعادة في مناجاة الصدق عبارة عن سلوك
 السالك فيه وهو لا ينصور الا بالتصديق بما جاز به النبي عليه السلام بالتصديق لازم له فلا يجوز
 تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه والمحشى حيا
 لعدم تعرض كون التصديق ظرفا مستقرا فلم تعرض هو به ليقم انما تعرض به لان التلبس قد يطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتأمل ان ما ذكره المحقق في عدم كون قوله بالتصديق ظاهرا بقوله
 مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على خارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه
 وسلم بالتحقيق لازمه فلا يجوز تعلقه بتلبسين لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر
 الشارح احتمال كون التصديق ظاهرا مستقارا دون التصديق مع كونهما شيان في لزوم الاحتمال
 ثم اعلم انه يمكن ان يقرب ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بتلبس بصيغة الواحد على ان يكون خبر التلبس
 محذوف كما ينبغي ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية المنهية المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا
 ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا يرب فيه بيان حاصل المعنى فيكون قوله وصعدوا في خارج
 الحق بالتحقيق محتملا على حلتين احدهما قوله وصعدوا في خارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو في التفسير
 هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولما لم يتصور في قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النج المذكور انما في قوله
 لانه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال فيه قوله ثم التلبس اشارة الى دفع
 اورده الفاضلان السيد الطحطاوي والشيخ واليه في الحاشية المنقولة ان المصنف بالتحقيق على تقدير كونه
 ظرفا مقرا يكون متعلقا بتلبس وهو من افعال المخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكتاب
 من ان النظر المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا ودون ما هو المشهور عند الجمهور
 من انه لا بد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغي للمحصلين ان يمينوا كلامهم على ما هو غير المشهور
 عند الجمهور بل ضرورة دعيت اليه ومن البين انها ليست اذ يمكن تعلقه بمقدور عام كالحصول والتبش
 وحاصل الدفع انما لا نسلم ان التلبس من افعال المخصوص انما هو من افعال العموم او العموم عبارة
 عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول وغيره اذ من فعل الاله
 تلبس بالغير ولا اقل من ان يكون الغير فاعلا فصحت استقرار النظر على طريق الجمهور ايضا يمكن
 الجواب على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في النظر المستقر تقدير يتعلق العام اكتفاء باقل مما
 التقدير والالوانتضي المقام تقدير الفعل انما هو تقدير الناحص عندهم مخوذين من العلماء اى معدودهم
 وح لا خلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب بالحاضر في الذهن انما اعتبر الترتب

في حاشية الكتاب
 في حاشية الكتاب

في المشار اليه لان اشارة لمصنفين لا يدين الا الى منصفوه ليس في الامر بقوله الالفاظ المترتبة
 ومعانيها ههنا وقع فخل مقدر يد على قول المشا اشارة الى المترتب الحاضر في ذهن تقرير الدخول ينبغي
 ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعاني المترتبة كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم
 وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في العقل النقي في آن الاشارة والا يلزم اتفات النفس كما استعدده في ان
 واحد وحاصل الرفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها في العقل في آن احداها هو على التفصيل وان
 الاجمال اذ في الاجمال لا يكون الا حضور شيء واحد متحد مع الاشياء المتعددة لا شيئا متعددة
 ولا يرب في تحقق الاجمال فان الالفاظ المترتبة ومعانيها التي اشار اليها بلفظ هذا حاصله
 في الذهن في آن الاشارة بوجه اجمالي للثبته سواء اتحد الوجه معها بالذات او بالعرض وسجي
 بيانه مشروحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ المترتبة ومعانيها فان الترتيب
 لا يكون الا بحسب الزمان ودون الآن بخلاف الاجمال قلت لا ثم ان الترتيب لا يكون الا بحسب
 الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون بغيره
 وترتيب الالفاظ ومعانيها من القسم الاخير فلا بأس خيئذ لو يلاحظها الذهن بلحاظ واحد اجمالي
 في آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيها بحسب الزمان فنقول ان الترتيب بحسب الزمان
 السابقة على آن الاشارة فلا يتنا في اعتبار الاجمال فيها في آن الاشارة وما يجب ان يعلم
 ان ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا لان
 طريق حصول الالفاظ والمعاني في الذهن لا ينحصر في الوجه العرضي بل المراد منه ما هو اعم منه
 ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لما فاما ان يجعل مرآة ملاحظتها يكون العلم بها بالكنهه
 فيحصل اول ذاتيات الالفاظ والمعاني من الجنس لفصل اي الحد في الذهن ثم يجعل مرآة
 لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحد معها بالذات ومغايرة بالاعتبار ولم يجعل مرآة لملاحظتها
 وهو العلم بكنهه الشيء فيحصل الالفاظ والمعاني بانفسها في الذهن بالوجه الاجمالي الذي يتحد
 معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لما فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما

بالوجه فيحصل الالفاظ المرتبة ومعاينها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو توحيدها بالاعتبار بالذات
 وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعاينها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور
 المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصوتين الباقيتين بالعرض
 فنقول المحشى توحيد ذلك الوجه معهما بالذات اشارة الى الصوتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة
 الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بطلان الاحتمال الاول
 لان الالفاظ وكذا بعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة اجوهر وبعضها من
 مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعاينها التي هو مشار اليها للفظ هذا معنى واحد حتى يكون
 فصل واحد ايضا ليكون المركب منها حدا واحدا مرة للملاحظة فليكون قول المحشى توحيد ذلك
 الوجه معهما بالذات اشارة الى الصورة الثانية فقط وانما تركنا حديث العلم بوجه الشيء مع
 المحشى قائل به كما سيبين لان المحشى انما اورد هذا القول لدفع الدخيل المذكور الذي يرد على كلام الشارح
 وهو غير قائل بالعلم بوجه الشيء فلا يرد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه الا يلزم توجيه كلام
 القائل بالايضا في قوله فالحضور في الذهن الذي يفهم من كلام الشارح المرتب المحاضر
 في الذهن ان كان عبارة الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تذيب الكلام ان كان على المرتب
 المحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور حصول فلا معنى لتعيم الحصول بان كان بالذات
 او بالعرض لانه لا بد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره الشارح والمحشى ان كان على التوحيد
 الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقدقرر عندهما ان التوجه والالتفات
 متعلق اولاً وبالذات الى الطبيعية من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار
 الشق الاخير بان بناء كلام المحشى ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور
 من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات اشارة الى الافراد دون الطبيعة
 ولعل لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشى من الغلل وهو ان النظم من الغاء التي وقعت في قوله فالحضور
 في الذهن آه ان هذا القول تنفر على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعاينها حين الاشارة حاصلة

مع
 انفا من نفا
 احد على

في ان ذهن آه ويلزم منه ان يكون قوله ان كان عبارة عن التفات الذهن ولاحظته
 واطلا في التفرع لانه وقع خبر القوله بالمحضور بسبب عطفه على قوله ان كان عبارة عن حصول
 آه الذي وقع خبر القوله بالمحضور وهو يتلزم ان يكون اراوة الالتفات من المحضور متفرعا
 على الحصول في الذهن هو كما ترى فالاولى للمحشى ان يقدم قوله بالمحضور الى قوله وبالعرض على
 قوله الالفاظ المرتبة ليكون متفرعا على القول الذي اورده المحشى من الشئ المرتب الحاضر في
 الذهن آه واورد لفظ لان على قوله الالفاظ المرتبة آه ايكن دليل القوله بالمحضور آه قوله
 فهو اعم من ان يكون بالذات هذا على تقدير العلم بكنه الشئ قوله او بالعرض هو على تقدير
 العلم بالكنه او الوجه وهذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب النظر الدقيق فعلى تقدير العلم بالوجه فقط
 كما عرفت قوله لان في علم الشئ بالوجه آه اعلم ان المراد بالوجه آه ايضا اعم من ان يكون
 ذاتيا كما في العلم بالكنه او عرضيا كما في العلم بالوجه لا يقع التعليل الذي ورده لكون في الوجه
 ملتفتا اليه للذهن بالذات انما يجري في العلم بالكنه او الوجه ودون العلم بكنه الشئ مع ان
 الكلام في وسط العلم اي علم كان فيجب على المحشى ان يذكر دليله على ما ادعاه بحيث يشمل
 جميع انحاء العلم لانا نقول لما كان كون التفات الذهن الى الشئ في العلم بكنه الشئ وهو
 الذي يحصل بنفسه في الذهن ودون كونه مرآة لشئ اخر بنا ترك تعليله في العلم بالكنه والوجه
 خفاء على من لا يثبت ما ادعاه من كون ذي الوجه ملتفتا اليه للذهن بقوله هذا قوله
 فالاشارة الى اشارة لفظ هذا الى الالفاظ المرتبة ومعاينها اشارة عقلية تنبع على ما سبق من
 حضور الالفاظ المرتبة ومعاينها في الذهن بوجه اجمالي فيصل الكلام انه لا يصلح للاشارة
 الا الالفاظ المرتبة ومعاينها وهما ليستا من الامور العينية فضلا عن كونهما محسوسين انما
 هما من الموجودات العقلية فلا يصح الاشارة ههنا الا الاشارة العقلية وهو تبيين العقل شيئا
 بدون معونة الحس فالالفاظ المرتبة ومعاينها حاضرة عند العقل على وجه التبيين بلا اعانة الحواس
 وبهذا التقدير وان تم المصطلح من كون الالفاظ المعاني المرتبة الحاضرين في الذهن اشارة

٩٤
 اشارة الى قوله
 ما قلنا من النظر
 للذات في الحكم
 بطلان الاحتمال
 الاول لان آه
 الامور العينية
 نور الله تعالى

بلفظ هذا إشارة عقلية لكن لما كان المحصور عبارة عن التفات الذهن إلى الحصول في الذهن
 كما سبق من المحشى أشار إلى تقرير إثبات المظهر على كلا التفسيرين أما إلى الأول فبقوله وهو يقتضى
 حاصله أن الإشارة العقلية إلى الشيء تقتضى توجه العقل والتفات إليه بالذات وهو متحقق فيما نحن
 فيه فإن المرتب في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجه العقل وليفتت إليه على وجه التعيين دون
 سموة المحس فيكون الإشارة إليها إشارة عقلية كما إلى الثاني فبقوله وحصول صورة منه آه
 حاصله أن الإشارة العقلية إلى الشيء تقتضى حصول صورة الشيء في الذهن بالذات وهو متحقق
 فيما نحن فيه لأن الالفاظ والمعاني إذا تصورت بوجه اجمالى حصلت في العقل على وجه التعيين
 بلا اعانة المحس ويكون الوجه اجمالى الذى هو صورته حاصل فى الذهن بالذات سواء
 كان متحد معها بالذات أو بالعرض فيكون الإشارة إليها إشارة عقلية لا محالة فاستعمال
 صيغة الإشارة الحسية وهى لفظة هذا الموضوعه للمشار إليها المحسوس بالمحس النظم كما هو المشهور
 على طريق التجوز بتفسير غير المحسوس الموجود فى الخارج كالمحسوس بالمحس النظم بتبينها على ظهوره أو
 إشارة إلى فطانة السامع قوله حصول صورة منه أى من ذلك الشيء قوله تحصيل الإشارة
 الحسية آه التحصيل الفاضل محمد يوسف الكوسج القرباغي فى حاشيته المتعلقة على الحاشية اجمالية
 تقريره أن الإشارة إلى الالفاظ والمعاني المتبشرين لا بد أن تكون إشارة حسية لأنها ضمنية
 فى تخيل فتكون حالة فيه وهو حال فى الدماغ التحيز بالذات أى ذات مكان بالذات لا
 تخيل عبارة عن قوة مودعة فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ فيكون تلك الالفاظ
 والمعاني أيضاً متخيزة لأن ما يحل فيما يحل فى المتخيز بالذات يكون متخيلاً وإذا كانت متخيذة تكون
 قابلة للإشارة الحسية لأن مدارها على كون المشار إليها متخيذة فإن قلت ان المحس عندهم
 عبارة عما يمتاز به الجسم فى الإشارة الحسية وهو شامل للمكان الذى هو عبارة عن السطح المجازى
 المماس للسطح النظم من الجسم المحوى فيتحقق فى جميع الاجسام سوى الفلك لا طلس والموضع
 أيضاً فتفسير المتخيز بذات المكان التفسير بالاختصاص وهو غير جائز عندهم قلت لأنهم انفسهم المتخيز

فليكن كما هو المشهور
 إشارة إلى المكان
 بان لفظ الموضوع
 المشار إليه المحسوس
 بالسطح المجازى
 المتحقق فى الجسم
 الذى هو ظاهرها
 فى التفسير
 فى الفاعل
 لأنه قد ثبت

بذات المكان تفسير بالاحص لانه تفسير للتخيير مع لام العهد الخارجى الماخوذ فيه المراد منه الدناخ
 التخيير حتى يكون تفسير بالاحص قوله تخييل خال عن التحصيل جواب عن التحصيل المذكور يمنع ان
 مدار الاشارة الحسية على التخيير لانه عبارة اما عن تمييز الشئ ولعينية بعنوة احسن او عن ثمرته
 وهو الاستداد الموهوم الاخذ من المشير المنتهى الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعى ان يكون
 المشار اليه موجودا فى الخارج فيكون مدار ما هو هذا الا تخير ومن البين ان كلامنا من الالفاظ
 والعانى ليس موجودا فى الخارج عند المشير فلا يشار اليها اشارة حسية لفقد مدار ما وانما
 متخييرة فقوله نفي لامحالة يتعلق بكلام معنى الاشارة الحسية لا بالثانى فقط حتى يتكلف للرفع
 عدم تعرض المحشى لنفي المعنى الاول للاشارة الحسية ان المعنى الثانى لما كان حاصل
 للمعنى الاول لم يتعرض للانتفاء المعنى الاول لان انتفاء المحال يستلزم انتفاء ذى المحال
 لا يقرب كيف يصح تفسير الاشارة بالاستداد مع ان الاشارة فعل المشير والاستداد ليس فعلا لاننا نقول
 هذا التفسير مبنى على ان المراد من الاشارة حامل المصدر وثمرته ثم لما يرد على المحشى بان للاشارة
 معنى ثالثا كما صرح به فى حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشئ بالحسن بانه ههنا وهناك
 فلم اكتفى ههنا على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه فى منيته حيث قال
 فيها ذكر نفي حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان واكتفاء بهما لان نفي الاظم
 يستلزم نفي الاخص انتهى جملة ان المعنى الاول والثانى لما كانا عامين من الثالث لانهما
 مطلقان دون الثالث فانه مقيد لقيده ههنا وهناك اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر
 نفي الثالث لان انتفاء الاظم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التحصيل المذكور باننا لم
 ان الالفاظ والعانى حاصلته فى الخيال لانها كلية لعكسها بتكثير الالفاظ والمدركين
 والمدرك للكلى عندهم انما هو العقل لا الخيال قوله ولكل تغطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ
 المرتبة الى قوله تجد ذلك الوجه ان معانى الالفاظ لا يلزم حين استعمالها فيها ان تكون
 حاصلته فى الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار اليه ليس الالفاظ

اختلاف مولانا
 محمد بن
 محمد بن

والعنان في المرتبتان وهما ليستا حاصلتين بالذات في الذهن بل
بوجه اجمالي لا يذهب عليك ان سوق نظم المحشة يدل على ان مطلوبه عدم حصول المعاني الحقيقية
للالفاظ في الذهن بالذات عين الاحتمال وهو لا يتفطن مما سبق انما يتفطن منه عدم حصول الالفاظ
المرتبة وسمايتها التي هي معنى مجازي للفظ في الذهن بالذات فلم يتم التقريب والبيان
الحكم لعدم حصول الالفاظ والمعاني في الذهن بالذات مطا غير صحيح لانه لو كان علما بانه
الشيء يكون حصولها بالذات تاما محالة قوله كما انما هي معاني الالفاظ حين وضع الواضع
لا يلزم ان تكون حاصلية في الذهن بالذات اذ حصولها بالوجه الاجمالي يكفي للوضع الا
تري الى الوضع العام والموضو له الخاص فان الموضوع له فيه المعاني الكثيرة الحاصلة في الذهن بوجه
اجمالي كلي يكون مرادة لها قوله فالقول لا يفيد على قوله كما انما الخ لا بد لنا ان نبين اولا كيفية
اخلاف والنزاع بين الفريقين اى القائلين بوضع الالفاظ للصورة الذهنية والقائلين بوضعها
للاعيان الخارجية حتى تبين حاصل كلام المحشى الراى على الفريقين باحسن وجه فاعلم انه تبين معنى اخلاف
بين الفريقين عند البعض بعد اتفاقهما على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع معلوما بالذات
ان المعلوم بالذات عند اثنين اى النضر الفارابي وابى على بن سينا ومن تابعهما الصور الذهنية
فقالوا ان الالفاظ موضوعة بازاء وعند غيرهم الاعيان الخارجية فقالوا بوضعها لما وعند البعض
بعد الاتفاق على انه لا بد ان يكون الموضوع له حين الوضع ملتفتا اليه بالذات ان الملتفت اليه
بالذات عند الفرق الاول لا يكون الا ما يكون حاصل في الذهن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما هو حاصل في الذهن اى الصورة الذهنية وعند الفرق الثاني الاعيان الخارجية لان ما يكون
حاصل في الذهن يكون مرادة لها فلا يكون الملتفت اليه الا الاعيان الخارجية للصورة الذهنية
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعيان الخارجية ولا يخفى في كلام المبنى عليا من غلغل انا في الاول فبان
مرادكم من العلوم بالذات انا حاصل في الذهن بالذات فيلزم ح ان يكون الموضوع له حاصل
بالذات في الذهن وقد عرفت ما فيه على ان هذا لا يتحقق عند من يقول بوضع الالفاظ للاعيان

الخارجية فاما ليست حاصله في الذهن بالذات قطعا واما الملتفت اليه بالذات فلما يكون الموضوع
 ح موضوعا له لا لالفاظ لانها ليست ملتفتة اليها بالذات لهاي مرة للاعيان الخارجية فتكون
 ملتفتة اليها بالذات فتكون موضوعا لها لا لالفاظ دون الصور الذهنية واما في الثاني فبمع ان الملتفت
 اليه بالذات لا يكون الا ما هو حاصل في الذهن بالذات فالا ولى ان يقال ان النزاع بين القولين
 نزاع لفظي فان الفرق الاول يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع حين الوضع حاصل في ذهن
 الواضع بالذات والفرق الثاني يزعم انه لا بد ان يكون الموضوع له حين وضع الواضع ملتفتا
 اليه للوضع بالذات فان كان الاول حقا يكون وضع الالفاظ بازا ما هو حاصل في الذهن بالذات
 وهي الصور الذهنية والكان الثاني حقا يكون وضعها للاعيان الخارجية لانها الملتفتة اليها
 بالذات والصورة الذهنية لهاي مرة لها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشى اشار الى رد ذهاب الفرق
 الاول بقوله فالقول آه حاصله انما ثبت مما سبق انه لا يلزم حين الوضع حصول المعنى الموضوع
 له في الذهن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للموضوع الذهنية غير صحيح لولا التاويل لان وضع الالفاظ
 لها انما هو من جهة انه لا بد للوضع من حصول الموضوع له في الذهن بالذات وهو لا يوجد الا في الصورة
 الذهنية التي هي عبارة عن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه
 على ان الطبايع من حيث هي هي ايضا حاصله في الذهن بالذات فبغني ان تكون موضوعا لها
 لالفاظ الا ان يراد بالحصول المعبر في الموضوع له الحصول الشخصي له وايضا يرد على الفرق الاول ان
 الالفاظ لو كانت موضوعا للصورة الذهنية لكان اطلاقا على الامور الموجودة في الخارج مجازيا كاطلاق
 اسم البارى تعالى في اسماء الجزئيات المادية على ذواتها وهذا كما ترى قال المحشى في الحاشية الذهنية
 التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء من حيث هي اطلاق الصورة الذهنية على
 الماهية من حيث هي شائع انتهى وجه اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي ان الماهية من حيث هي
 من شأنها الحصول في الذهن بالذات اذا تعلق العلم بها وادعى الى رد ذهاب الفرق الثاني بقوله كما ان القول
 بوضعها للاعيان الخارجية لك في حاشية الحاشية ذهاب اكثر المحققين كالحاشية غير بما الى ان الالفاظ موضوعا

للمصور الذهنية وذهب كثير من المتأخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول
 ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج ليس في وضع الالفاظ تفاد
 ولان الموضوع يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والانتفى لعلم
 بانتفاءه فيصرف هذا القول عن النظم بان المراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه موجودا
 في الذهن انتهى **قوله** فيها ذهب كثير المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية وقد عرفت
 ماله عليه فتذكره **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معاني الالفاظ يكون من
 الامور الاسمية لا وجود لها في الخارج اصلا كالتفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ
 موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس في وضع الالفاظ تفاد الخ جواب سؤل مقدر
 تقرير السؤل ان ذلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معاني الالفاظ
 ليس موجودا في الخارج فكيف يصح وضعها بازاء غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية
 يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بانها دون كلها فلا يضر عدم كون بعض المعاني
 في الخارج بوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل الجاهل اللفظ بازاء
 بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يحزن ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ
 للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازاءها اذ من البين انه لا دخل في العلم المذكور لكون المعاني
 بخصوصية حصوله الذهني او الخارجي موضوعا لما للالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ ليس الا
 افادة ما في الضمير وهي تحمل من المعاني المطلقة ومثل هذا السؤل والجواب يرد على القائلين بوضع
 الالفاظ للصورة الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها
 موجودة في الذهن او الخارج فالالفاظ التي لا تشمل الا في الصور الذهنية كالجسمية والفصلية
 والالفاظ التي لا تشمل الا في الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما صنعت لنفس الاشياء
 وان اجتمع في صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشيء من حيث انه موجود في الذهن
 والعين الخارجي عبارة عن من حيث انه موجود في الخارج فالنظم منه ان الالفاظ الكدائية موضوعة

للشئ مع الحيثية المذكورة لا الشئ من حيث هو فادفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية
 المذكورة معتبرة في الملحوظ ونحن ننوّر فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت في المحاط فقط فلم يكن
 الالفاظ المذكورة ح موضوعات لنفس المحيث اى الشئ من حيث هو الا ان الواضع قد لاحظ
 حين وضع الالفاظ المذكورة للعاني الحيثية المذكورة وبهذا يستنبط اندفاع ما يردش الحق
 المذكور من وضع الاعلام الشخصية فانا لو كانت موضوعات لنفس الشئ يلزم ان يصح اطلاق
 زيرين الذى هو موضوع لنفس الانسان على عمر ولانه ايضا انسان ووجه الاستنباط ان
 الاعلام الشخصية وان كانت موضوعات لنفس الشئ لكن لاعتبار فيها الحيثية التقييدية اى الشخص
 عند الوضع في المحاط ومن المعلوم ان شخص كل فرد من افراد الماهية يكون من غير الشخص فردا اخر
 منها وبناء على هذا لا يصح اطلاق زيرين الذى هو موضوع لنفس الانسان على عمرو ن الذى هو
 موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصهما الذى هو معتبر عند الواضع حين الوضع **قوله**
 فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه علم انه ما كان مناط الوضع عند القائلين بوضع الالفاظ
 للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس للاعيان
 الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا لانها مارة لما حكموا بان الالفاظ موضوعات
 للاعيان الخارجية ودفع المحشى بقوله لان الموضوع له آه يعنى انما لم ان مناط الوضع كون
 الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اى حاصل فى الذهن
 بالذات واذا بطل المنطاط بطل ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع
 له لا يجب ان يكون حين الوضع حاصل بالذات فى الذهن **قوله** فيها والا انتفى العلم بانتفاء
 اى بانتفاء العين الخارجى يعنى انه لو لم يكن العين الخارجى معلوما بالعرض بل بالذات يكون
 متحد مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتقرر عندهم فبانتفاء نيتفى العلم البتة بناء على الاتحاد
 مع انه كثيرا ما ينتفى العين الخارجى ويبقى العلم كما كان **قوله** فيها فيصرف هذا القول عن النظر
 بان المراد بالعين الخارجى آه فالعين كناية عن نفس الشئ والخارجى كناية عن قطع النظر

من خطوط ثقات صناعة الكتابة ليعتبرن وليتأكد بكتابة مثل هذه النقوش في الصغار والاعلام
 فانه يصح القول بان اسامي الكتب موضوعه بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما يوضع
 اسم لخطوط صناعتها الكتابية لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواعين بتسميته
 الكتب حتى يقال ان اسما الكتب موضوعه بازاء النقوش المخصوصة اشارة المحشي بلفظ العلم
 الا الى ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه اي الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على
 المجاز التسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المص الا ان يقيم انه يجرى
 الموضع فان النقوش موضحة للالفاظ والمعاني والحاصل انه سميت النقوش التي هي مسطرة
 بغاية تهذيب الكلام التي هي اسم للالفاظ والمعاني المخصوصة اللتين هما معبر عنها قوله وهذا
 الاخبار اي اخبار النقوش المرادة من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف للخط
 توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعاني المعبر عنها ولا
 وبالذات وبواسطتها للنقوش التي هي المعبر وكذا يدل على انها اسم للنقوش تسمية للمعبر
 المعبر عنه فاما كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس هو توصيف الكتاب
 التسمية يدل عليه يراد الاوصاف الاخر متعاقبة متتالية من قوله وتقريب المرام وجباية تفرقة
 الى غير ذلك قال بعض الاعاظم ان في هذه الدلالة بطريق الاشارة خفا وان اللفظ مستعمل
 في مناه الوضعي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الى الاول
 اي الوصف مجاز عقلي آه تفرج على قوله يدل على الوصف والتسمية فالجواب انه لما كان الاخبار
 المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة البقية ناسب ان يراود مجاز عقلي لتحقيق المسألة
 فيه ودون المجاز اللغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ح ان هذه النقوش عين غاية
 تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوي في هذه الصورة ايضا فلم تزل المحشي ذكره لانه لما
 تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الى الثاني
 التسمية مجاز لغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم يتحقق المجاز في غاية تهذيب الكلام لانها باقية على معناها فان قلت ان المحشو اراد ههنا بالمجاز اللغوي ما هو من جانب الموضوع فيجوز في النقوش التي هي معنى لفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني ثم يحل عليها غاية تهذيب الكلام قلت على هذا لم يبق لفظ يستعمل في النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يمكن في هذه التسمية المجاز العقلي بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد في المجاز العقلي من المبالغة في الوصف وفي هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله ولما كان احد المجازين آفة دفع وخل مقدر تقرير الدخول انما كان غاية تهذيب الكلام محتمل التسمية والوصف فينبغي للشأن ان يقول الا ان يحل على المجاز تسمية او توصيفا للمعبر بهم المتعبر عنه او وصفه فما الوجه في اقتضاره على التسمية وحاصل الدفع انما كان احد المجازين المذكورين اي المجاز اللغوي بالنظر الى التسمية والمجاز العقلي بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر في غاية تهذيب الكلام اذ تسمية الكتاب ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشي في حاشيته احيائية بقوله الاستلزام كل من الوصف لتسمية للآخر انتهى اكتفى الشئ بذكر المجاز اللغوي اكتفاء للملزوم باللازم او بالعكس فان قلت فلم لم لعكس الامر بان ذكر الوصف دون التسمية قلت لما كان التوصيف ظاهرا بينا للتبادر الذين اليه لاجابة الى ذكره بخلاف التسمية فانما لا الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل الزيدى في وجه التوفيق بين كلامي الشئ حيث تقصر على التسمية وجوز الوصف لتسمية كليهما فيما سيجي ان المراد من التسمية مجرد اطلاق اللفظ سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصود بالذات ليعلم حال التوصيف بالمقايضة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف غير شائع مع ان التسمية ليست مقصودة انما المقصود التوصيف كما عرفت قال الشارح ومن البين ان ليس المراد به والالزام ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش المحصورة التي عند المص دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوعه وتسميته

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

٢
المعنى هو

لا يقدح انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية او توصيفها بغاية تبيان
الكلام ان يكون الغرض لتسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المظن وهو ان يكون لفظ هذا
اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد تسمية الفرد المنتشر من النقوش
او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكل في عدم حضوره في الخارج
فكما لا يجوز ان يكون النقش الكل مشارا اليه في الخارج للفظ هذا لك لا يجوز ان يكون الفرد
المنتشر منه مشارا اليه له ولما ترك الشئ ذكر الفرد المنتشر احالة على المقابلة على الكل قوله
قد عرفت اى في قوله السابق اراد بالحضور آية جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك
في انه لا حضور لهذا الكل في الخارج من ان هذا القول بطلان النقش الكتابي كلى طبعي لانه
معرض للكلية والكل عند الشئ وغيره من المحققين موجود في الخارج وحاضرية فيكون النقش
الكتابي ح موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار
اليه للفظ هذا موجودا في الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكل
الطبيعي وهى طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس محسوسا
وموجود في الخارج حين اشارة المشير و مراد الشئ من قوله لا حضور لهذا الكل في الخارج
هو هذا اى نفى كونه محسوسا موجودا في الخارج حين اشارة المشير لانفى وجوده مطحتى وجوده
عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض بعد القول بان مراد المشير
المصم بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج عند المشير
من لشيء بلفظ هذا والكل الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس
بوجود فيه عند المصم كما سيصح به فيما بعد لقوله وحق ان الكل الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه
بالنقش الكتابي الذى هو كلى طبيعي ليس حاضرا موجودا في الخارج عند المصم والشئ
كلامه على ناهي المصم دون ناهي نفسه من انه موجود في الخارج ووجه الادوية انه على هذا
التقرير يكون قول المشي ليس محسوسا لغوا على انه لا يلزم السؤال الجواب المصدرين لقوله

فان قلت قلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمحيط بما وقع في محسوسية الكل
 الطبيعي وعند هادون الوجود واليقين لا كلام لنا في خصوص عبارة المصطلح في مثل هذه العبارة
 الواردة في مفتاح الكتاب في كتاب كان سوار كان من مصنفات ملته او غيره قال ^{عليه} نقول
 الاول للجواب انه لا يجب في المحسوس الاشارة المحسوبة ان يكون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء كان بالذات او بالعرض
 الا ان المحسوس قابل للاشارة المحسوبة مع ان ليس محسوسا بالذات بل بواسطة الاله التي هي محسوبة بالذات فلا يلزم من نفي
 خصوصية الكل الى النقش الكتابي في الخارج نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج معطى حياشارة المشيرة الى العين انما
 بالكتا محسوس بالعرض بواسطة شخص اخر افراده يجاب عنه حسب المشار اليه ان لا يجب ان يكون محسوسا بالذات لكن
 يجب ان يكون بحيث لا يدرك الا بالمحسوس الكل ليس كذلك زيدرك بالعقل بدون معرفة العقلان
 الجزئيات المادية فانما لا تدرك الا بالمحسوس دون العقل و مراد المحسوس من المحسوسية التي نقاها هي المحسوسية
 على تلك الصنفه لا صنفه المحسوسية قوله فان قلت آه حاصله انه قد مر ان الشخص الكل الطبيعي تعالى
 في الوجود الخارجي والشخص محسوس قطعا فلا يصح القول بان الكل غير محسوس لانه لا بد ان يكون
 ما هو حال احد المتحددين حال الآخر والالم يبق الاتحاد قوله قلت آه حاصله ان ليس مرادهم من
 نصهم بكون الشخص متحدا مع الطبيعي في الوجود الخارجي ان وجودهما في الخارج واحد ^{او} اثنين
 قيام عرض واحد لمجلين بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا شيء واحد وهو الكل المتقترن بالعوارض
 المخصوصة المتأخرة عن الوجود من الالين والوضع وغيرهما على ان يكون اعتبارا لاقتران
 التقييد بالعوارض في الملاحظ دون الملاحظ ويقوله الشخص ثم اذ لاحظ العقل معنى من اقتران
 العوارض المذكورة يكون كليها طبيعيا ومط ومن العلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو
 اقتران الشيء بعوارض مخصوصة متأخرة عن الوجود وهو ما يوجد في الاول بالي الشخص فليكون هو
 محسوسا دون الثاني الى الكل الطبيعي فلم يكن محسوسا وبالجملة ان ليس مرادهم من الاتحاد
 الكل الطبيعي والشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الآخر وهو لا ينتفي عند محسوسية احداهما
 الآخر وان اختلف في صدق انه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التقييد الذي هو معتبر فيه غير موجود

في الخارج فضلا عن كونه محسوسا فيه لانه من الماسو الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجودها
 مقبلة في الشيء في الخارج يستلزم لعدمه فيه فادفعه باننا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان اعتبارا
 ما هو المعبر في الشيء في المحسوس اذ على هذا يكون خبره للشيء وانتفاء الجزء في ظرف يستلزم انتفاء الكل فانه
 لا على ان يكون معتبرا في المحسوس كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون انتفاءه
 مستلزما لانتفائه قال جدي وسمنا استاذي قدوة المحققين كمال الهمة والدين قدس سره لا
 ما في كلام المحسوس من الخلل في الفرق بين الطبيعة والشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف أحس
 اما دارو على الشخص فليس هذا بالمحسوسية الشخص في شيء لزيادة الشخص على الشخص وان كان دارو على
 الشخص فليس الا الطبيعة واقترا العوارض لمحق الشخص بها لا ينفي مرتبة الطبيعة ورتبة الظل
 الطبيعة بل يولد ما بل الاشبه ان يقام ان الطبيعة هي المحسوسية بالذات انتهى وما قيل لدفع ما يجب
 عنه بان غاية ما يلزم منه محسوسية الطبيعة حين معرفتها للعوارض المخصوصة وهذا هي مرتبة الشخص
 ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض
 التي هي المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فهذا ليس بمحسوسية الشخص الذي
 هو المعروض في شيء واما المعروف في نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الخلق
 عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسية
 فيلزم محسوسية الطبيعة والا فاشخص في محسوس فيفان حصر المحسوسية في الشقوق المذكورة لم لا يجوز ان
 يكون المعروض للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي لمثبت محسوسية ما هو المتنازع فيه بل من حيث
 اقتراها بالعوارض المخصوصة في المحسوس فقط دون المحسوس ليكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق
 الثالث والقول بان الوجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم يتحقق
 ذاته شيء او يزود عليه في الخارج واحال انه ليس كذلك فلم يزد في الشخص على الطبيعة الا اعتبارا لكون
 العوارض المخصوصة بها ولم يتقص عن الطبيعة من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان
 خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه معدما قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول ان قولكم

هذا هو
 عبد الحليم

محمد بن
 محمد بن
 محمد بن

ان الموجود الخارج المحسوس لا يخرج عن المجسسية باختلاف الاعتبارات فلم ينقص من شي او
 يزود عليه في الخارج لم يجوز ان يكون منشأ محسوسية الشيء امر خارجا عن ان يكون مقتزنا به
 منشأ لعدم ما يجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في الشخص سببا للمجسسية
 وعدمه لعدم ما دللنا على الاعتبار المذكور للاعتبار بالفعل حتى تخرج عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي
 ان لا يقع المحسوس الموجودات الخارجية الشخصية لعدم تحقق مناطه مع انه لا ريب في ان المحسوس يقع
 عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو تحقيق على كل تقدير سواء
 اعتبر بالمعتبر بالفعل ولم يعتبر ثم قال ذلك المحقق ^{عليه السلام} واما قيل ان الكل محسوس مجسوسية الشخص
 اذا كان للشخص امر اعتباريا عديا لغو بل كلما كان الشخص زائدا فالمحسوس هي الطبيعة
 سواء كان عديا او وجوديا انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان الشخص زائدا فالمحسوس
 هي الطبيعة سواء كان عديا او وجوديا بالدليل الذي بينه سابقا بقوله كيف والمحسوس اما واداه
قوله قد اخذاه اعلم انه لا دخل لهذا القول في الجواب عن السؤال كما اورده بتنبها على ان
 اخذ الشيء المقترن بالعوارض ليس منحصرا على اخذه من حيث هو منع قطع النظر عن العوارض
 بل يكون على النحويين في الآخرين ايضا احدهما ان يعتبر كل من التقيد بالعوارض وتقيده العوارض ^ظ
 في الشيء في اللحاظ والمحموظ كليهما في ذلك بالفرد واما فيما ان يعتبر التقيد المذكور داخل في اللحاظ
 والمحموظ والتقيده خارجا عنهما ويقوله حصته وفي هاتين المرتبتين لم يمكن ان يكون ذلك الشيء
 محسوسا لان التقيد الذي هو جزء الى هذين النحويين غير محسوس وعدم احساسية الجزء يستلزم عدم
 احساسية الكل **قوله** ومن العلوم انه لا يتعلق بقوله معنى اتحادهما انه ليس في الخارج اشياء منحصرا
 مقتزنا بعوارض مخصوصة ويقوله الشخص **قوله** من الاين وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء من
 جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب شدة اجزاء بعضها الى بعض
 ونسبتها الى لاسوا خارجية وقد يطلق على تعيين النسبة الاولى فقط **قوله** ونحوها من كون
 الشيء في الزمان تكيفا بكيفية ما **قوله** وسياق زيادة تحقيق في سبب الكل الطبيعي حيث قال في

المتحقق هو ما
 سبب الدين

لا يخفى ان الشيء لا يصح حسوسا بالذات وبالعرض البعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الوجود الوضع نحوها فالطبيعة لما اعتبرت
 مجردة عنها لا تكون محسوسة بالذات لا بالعرض وتفصيله ان المحسوسات لما مرتب الاولي نفسها حس شي في هذه المراتبة
 لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها حيث انها موجودة وفي هذه المراتبة يصدق عليها الذاتيات
 والوجود وما يحد وحدوه من العرضيات والثالثة نفسها حيث انصافها بالعوارض المختصة من الوجود الوضع ونحوها وهذه المراتبة
 يتعلق بالحس بصير حسوسا بالذات وبالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن خصوصية موجودة ليست محسوسة الا انتهى علم
 ان ما قاله المحشي نظم لا حاجة الى شرحه وتفصيله الا قوله وبصير محسوسا بالذات او بالعرض فاما بدنا ان الشئ
 وتفصيله فاستمع ان المحسوسية عبارة عن الادراك والتمييز بالحس فان كان الشئ مما يتعلق بالحس لا بالذات
 ويميزه كاللون والرائحة والصلابة واللينية والطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث انصافه بالعوارض
 المختصة محسوسا بالذات وان كان مما يتعلق بالحس ثانيا وبالعرض ويميزه بان يتعلق بالحس بشي آخر
 ويميزه عنده وبواسطته يميز ذلك الشئ كمعروضات اللون والرائحة الى الاجسام يكون باعتبار انصافه
 بالعوارض المختصة محسوسا بالعرض اذ اعرفت هذا فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة لاحد من الوجود
 المحسوسية لم تكن قابلة لما اصلا لا بالذات ولا بالعرض قوله فان قيل الخ اعترض على تفرع الاش
 قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكل في الخارج بان تفرع كل هذا
 غير صحيح اذ الكل كما انه ليس يحاضر في الخارج فكذلك ليس يحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون بالذات
 مختصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كلياً فكيف يصح الاشارة اليه فبطل التفرع يمكن ان
 انه اعترض على قول المحشي قلت آه بان الموجود في الذهن متشخص بالبرية كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من حضور
 المتشخص والمحسوسية في الخارج حضور الكل فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكل فيه ليصح الاشارة العقلية اليه
 او على قوله قد عرفت آه بانه كما لا حضور للكل الطبيعي عند الشير في الخارج فكذلك لا حضور له في الذهن فلا يصح
 الاشارة الى الكل باعتبار حضوره في الذهن ايضا لانه لا وجود له عند الاشارة قوله قلنا قد عرفت آه جوابا
 للاعتراض حاصله ان قياس المحسوس الذهني على المحسوس الخارجي قياس مع الفارق اذ المحسوس الخارجي
 عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الكل بخلاف المحسوس الذهني فانه عبارة لما عن الالتفات

أو حصول في الذهن من ان يكون بالذات أو بالعرض وكلاهما ليسا بمتنفذين عنه أبداً
 فلما لم لا شك ان الذهن يلتفت الى هو حاضر فيه من حيث هو مع غزل النظر عن العواض من جهة
 مرتبة الكل ان لم يوجد ذلك الشيء الامع العواض فان معية شيء بشي لا ينافي الالتفات اليه مع قطع
 النظر عما عداه وما قال المحشي في انثار هذا القول والفرق بين ملاحظة الذهن التفاته وحصول فيه بما
 للخيال لا دخل له في الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم وآلة الثاني فلان الكل حاصل في الذهن بالعرض
 بمعنى انه موجود في ضمن الشخص الذهني وان لم يكن حصوله فيه لي وجه الاعتلال الانفراد مع قطع النظر
 عن العواض فذلك الكل مع العواض الذهنية يكون حاصل في الذهن بالذات لانه متضمن لتخصر
 الذهني اذ هو عبارة عن الكل مع العواض الذهنية وعلى كلا التقديرين يصح الاشارة الى الكل في الذهن
 لتحقيق خصوصه فيه لا علم ان ما بيناه في الشق الثاني حاصل للنسخة التي وقعت من المحشي بهذه العبارة
 عن الحصول في الذهن سواء كان حصولاً بالذات أو بالعرض فالكل حاصل في الذهن بالعرض
 وان لم يكن حاصل في بالذات فهذا حاصل آه وحاصل النسخة التي لم تقع فيها قوله سواء كان الى قوله حالاً
 في بالذات ظاهر لا حاجة فيه الى البيان ولا يذهب عليك ما في كلام المحشي من انخل وجهين اباؤا
 فيما افاده جدي وسناذ استاذي قدوة لمحققين المتأخرين في فرق المحشي بين الكل في العقل وقوله
 الاشارة الى العقلية وبين الكل في الخارج لعدم قبول الاشارة الى الحسية على تقدير الشق الاول اعني
 ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الكل مع الفرد الذهني وانما يجي على نسق واحد فكما ان الطبيعة
 يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهني فكذلك الالتفات اليها بالذات
 نظراً الى تحققها الخارجى ان كان الالتفات بعد اخذ الصورة بعونة الحس فكما يكون الاشارة
 الى العوية العينية المحسوسة اشارة حسية مع انما لا تصلح للاشارة الابداع اخذ الصورة
 منها لك ان بعونة الحس فيكون هذه الاشارة حسية لك في الطبيعة ويكون الاشارة اشارة حسية
 لما فيها من بعونة الحس التي عليها امدار الاشارة الحسية في الشخص بالفرق لا علم الا ان يقال ان المراد بعونة
 الحس في الاشارة حسية ان لا يمكن الا بالحس في ذلك في العويات المحسوسة فحسب وان الطبيعة لا لا اشارة

الى الطبيعة يمكن معونة المحس كما قد يمكن بدونها انتهى في اثنا عشر فعلى تقدير القول بان قوله فان
 قيل آه اعتراض على قول المحشى بان الكلام كان على تقدير الارادة من المحصور المحصور عند المشير قد
 ادرج في الجواب شفا ليس بكور في الاعتراض هو ان المراد بالخصوص الحصول فلم ينسب الكلام
 لا ليقم ان قول المحشى وعبارته عن الحصول آه موطوف على قوله المراد بالخصوص آه فاصل الكلام
 قد عرفت ان المحصور الواقع في قول الشم ولا شك في انه لا حصول آه اما ان يكون المراد منه الوجود
 في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشى حقيقيا
 جوابا للسؤال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الشم ولا شك في انه لا حصول آه ويكون قوله
 قد عرفت اشارته الى القولين السابقين يعني قوله اراد بالمحصور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
 وقوله فالمحصور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتنسج الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن ايراد
 النظم عن هذا التوجيه ان قول المحشى في الحاشية المنتهية التي سنقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسؤال
 الاول لا يلزم لان النظم ان المراد من السؤال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
 الارادة من المحصور المحصور عند المشير فكيف يمكن جوابه بالارادة من المحصور الحصول على ان
 الاحتمال كان على تقدير القول بان لقول المحشى وعبارته آه دخلنا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
 كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشى وعبارته عن الحصول آه موطوف على قوله المراد آه فاصل
 التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعيين على كلامه لا توجيه بالاراضي به هو قوله وحال في
 الخارج بالعرض لا بالذات يعني ان الكل وهو مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصله في الخارج
 بالذات يسكن الاشارة اليها اشارة حسية بل بالعرض لا بمعنى انه حاصل في ضمن الشخص الخارجى بل
 ان يكون مشارا اليها للاشارة الحسية كالكل الحاصل في الذهن بل معنى ان وجوده باعتبار وجود
 معروضه اى الاشخاص الخارجية لان الظاهر انه عرضي للاشخاص الخارجية وتدل عليه في المنتهية
 بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مضمومة متشكلة باشكال مضمومة والظاهر ان هذا
 الكل اى مفهوم النقش الكتابي الدال على اللفاظ المخصوصة عرضي لما كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجبل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا يظهر جواب آخر
 للسؤال الاول انتهى قوله فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه البسط ان الشئ
 الخارجيه الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين للثبوت وظلم ان هذا التخصيص انما هو من جهة وضع
 الواضع وجعل الجاعل لتمييز النقوش الاخر فتدل بتلك الخصوصية على الالفاظ المخصوصة بما
 الجاعل انما يجعل النقش المعين بلفظ العلم مثلاً ليبدل على لفظ العلم ودون غيره من الالفاظ الا
 فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالاتها كالتماها بمجوعتين جعل الجاعل وضع الواضع فيعلم
 يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالة على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضياً لا
 المخصوصة بل ذاتياً لما يكون ثبوتها لما يجعل الجاعل وضع الواضع وهل هذا التخلل
 بين الشيء وذاتياته وفيه ان كلاً من انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة بمجولة جعل
 خصوصية النقوش بمجولة جعل آخر ولكن ننسب فلم لا يجوز ان يكون ه جعل واحد بان جعل الجاعل
 ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش ح واخلت في
 خصوصية النقوش لان يكون الجاعل لخصوصية النقوش على دلالاتها على الالفاظ على حدة
 حتى يلزم المجولية الذاتية وتدل قول المحشي لان الظم آه اشارته الى هذا يعني ان الحكم على الكل اي
 النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجيه حكم ظاهري والافال نظر الدقيق يحكم بجواز كونه
 ذاتياً لما وما قيل لدفع قول المحشي في الذاتية من ان تخلل الجاعل انما يمنع في الماهية الحقيقية انحسب
 ولان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات
 الاعتبارية فلا شناعة لو لم تخلل الجاعل بين الشيء وذاتياته فيها فمذ فوع بما سبق من ان تخلل الجاعل
 بين الشيء وذاتياته ثم سوا كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي
 من قوله اجسام مخصصة الماهيات تجوز الالفاظ للنقوش ليست اجساماً حقيقية قوله فيها
 وبهذا يظهر اهني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجيه يظهر جواب
 آخر للسؤال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو الظم فاصله انما لان ان الكلي الطبيعي والشمس

متحدان في الوجود الخارجي اذ الظاهر ان الكلي عرضي للشخص الخارجي لا ذاتي لهما ولا يوجب
 محسوسية العرض محسوسية العارض فلا شناعة في ان يكون الشخص محسوسا دون الكلي ما نقول
 بان السؤال الاول شارة الى السؤال المقدّر المشار الى جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالمضروب الخ
 بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وبما اوردته جدي وستاذا استاذي قدوة المحققين المتأخرين كما لم يأت
 والدين قدس سره على كلام المحشي في فترقه بين هذا الكلي بحسب الحصول لذمهي في الفرد الذمهي
 بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة المحسوسية لعدمه في الخارج فيرجح
 الكلام في الشق الثاني الى ابتناءه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج وكان سوتق كلامه على تقدير
 تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجودا عند المشير
 والا فعدم صحة الاشارة المحسوسية بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشهابي انتهى خلاصته
 ان كلام المحشي لا يبني على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره من مناقضه فذوق بما فاده عني قدوة
 المحققين المتأخرين قدس سره ان بناء الجواب الاول على التنزل ناد ان سلطنا وجود الكلي الطبيعي
 في الخارج لكن لان الاشارة المحسوسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود
 العرضي للشئ ليس مجردا على التحقيق وان كان الحسن في اب التعليل ان يقدم الجواب الحقيقي على
 التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي وانكار المحسوسية
 ولو على التنزل والآن قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يتسق الكلام لانا نقول انه
 ليس مقصود المحقق قدس سره انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق انما مقصود
 ان الكلي عرضي للشخص الخارجي فلا يكون وجوده الوجودا عرضيا والوجود العرضي للشئ ليس مجردا
 حقيقة ليلزم من محسوسية العرض محسوسية قتال قوله بل لا بالعرض لا بالذات هذا انصر
 عن قوله محال في الخارج بالعرض لا بالذات يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا من الاشارة اليه
 لانه على هذا التقدير يكون آلة للملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارة اليها حقيقة مع انها
 انما هي نقوش المخصوصة وهي لا تفصل ان تكون مشارة اليها كما سبق قل جدي وستاذا استاذ

كمال المحققين كمال الملة والدين قد سره عدم كون هذا المفهوم آية حصيل للشارة اليه وعدم صلاحية
 المفرد للشارة لا ينبغي الوجود العرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم انه ليس عرضيا صحيحا للشارة
 المفرد بحالته لملاحظة وذلك لا يجدي لانتفى لا يذهب عليك ان ليس غرض الحشيش من نفى الوجود
 العرضي للكلي لغيره حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه من نفى كون مفهوم ان
 الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو يحصل من بيانه وقيل قد دفع كلام المحقق ان الحشيش قصد نفى الوجود
 العرضي مباينة فان الكلي لما لم يكن آية لملاحظة ما تحته فكانه لم يتقدمه بالذات لا بالعرض
 قال الشارح فالشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التعديلات اى على جميع الاحتمالات السبع
 سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده قال الفاضل يزيدى حمل التقديرات على كون
 الديباجة قبل التصنيف او بعده يا بابه صيته الجمع وما تهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على
 ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به قال الشارح ومن هنا اى من عدم صحة اشارة
 المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية تسمية
 اسامي الكتب بازاء ما لشخص علمت ان اسامي الكتب علامات اجناس لا يقوم ان الشم لم ينفك الا اراوة
 النقوش العينية الشخصية دون غير ما فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعات
 بازاء ما دون غير ما من الالفاظ الشخصية او المعاني كالك وكليهما لثبت منه المصنوع وهو كون اسامي
 الكتب علامات اجناس بناء على انه موضوع بازاء الالفاظ والمعاني المتعينين الغير الشخصية لا نقول ان
 يدل على نفى اراوة النقوش الشخصية من انه يلزم على ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي هي عند
 المصنفين يدل على نفى غير ما من الالفاظ الشخصية والمعاني كالك وكليهما فنفي اراوة النقوش الشخصية ليس معنى اراوة
 غير ما شخصا لا مشترك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل
 ان اسما والكتب ليست من الاعلام الشخصية وما على انما من اعلام الاجناس فلا يجوز ان تكون
 من اسما الاجناس اشارة الحشيش الى دفعه بقوله حقيقة اه لما كان في هذا التحقيق انغلاق وجمال فلا بد انما
 بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريفهم بحسب ان نوضح قوله وتحقيقه اه وفي ذيله تقرير الدفع ثم تحقيق

في نفس حاشية
 في نفس حاشية

ما هو الحق في هذا المقام لتجلى عليك حقيقة الحال فيكشف المراسم فاقم ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين
 لا يتناول بحسب ذلك الوضع غيره فان كان الموضوع للمعين مشخصا فمعلوم شخصه وان كان كليا
 فيه قيد زائد وهو كونه متعينا في الذهن وحاضرا فيه فعلم جنس كاساته فانه قد قصود الوضع مفهوم
 الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظا اسامته فمدلوله هو
 المعروف بلام الجنس واحدا لان الاول يدل على التعيين الذهني بنفسه الثاني بواسطة اللام القوي
 بان علم الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني قول فاسد لا ينبغي ان يصنع اليه فانه على هذا
 يلزم ان يكون اطلاق اسامته على الاسد الموجود في الخارج على سبيل التجوز لعدم وضو له واختلفا
 في وضع اسم الجنس بعد اتفاهم على انه لا يعتبر فيه التعيين اصلا انه موضوع للطبيعة من حيث هي البعوضة
 المنتشرة الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية والى الثاني ابن الحاجب وغيره وهذا الاختلاف
 انما هو في اسم الجنس المنون لا يخفى ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان ليس المقصود المصنفين حين تصنيفهم الايد
 لما قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسما للكتب
 ح موضوعا لا بازاءه لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصود فالالفاظ المذكورة ولك المعاني
 لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القام بذكر شخصين يعد في العرف لفظا
 واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى شخص الواحد بالقياس الى اثنين تكون متعينة في الذهن
 ايضا لان الوصدة والتعيين سواء فتان فلا يجوز ان يخلف احدهما عن الآخر ثم يظهر بالتأمل ان الالفاظ
 والمعاني اعراض مختلفة بحسب الشخص باعتبار اختلاف محالها وهي الالفاظ اذ وجود العرض
 لما كان هو وجوده لمحل لا بد ان يختلف بحسب الشخص لا بخلافه لانها مساو فتان فلا يكون
 التعيين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسما للكتب
 ح موضوعا بازاء الالفاظ والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فتكون
 اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عن الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن لا اعلام
 اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المصنف

انما هو في اسم الجنس المنون لا يخفى ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان ليس المقصود المصنفين حين تصنيفهم الايد
 لما قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسما للكتب
 ح موضوعا لا بازاءه لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصود فالالفاظ المذكورة ولك المعاني
 لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القام بذكر شخصين يعد في العرف لفظا
 واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى شخص الواحد بالقياس الى اثنين تكون متعينة في الذهن
 ايضا لان الوصدة والتعيين سواء فتان فلا يجوز ان يخلف احدهما عن الآخر ثم يظهر بالتأمل ان الالفاظ
 والمعاني اعراض مختلفة بحسب الشخص باعتبار اختلاف محالها وهي الالفاظ اذ وجود العرض
 لما كان هو وجوده لمحل لا بد ان يختلف بحسب الشخص لا بخلافه لانها مساو فتان فلا يكون
 التعيين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسما للكتب
 ح موضوعا بازاء الالفاظ والمعاني من حيث انها متعينة في ذهن المصنفين تعينا غير شخصي فتكون
 اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عن الكلي اي الطبيعة من حيث انه متعين في الذهن لا اعلام
 اشخاص كما توهمه البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المصنف

او المعاني تلك مجموعها بتلك الصفة وكل منهما متجوز البتة فيكون موضوعا بازاء فكلوا علم
 اشخاص فان المجموعات المذكورة لها تكثر بالنسبة الى ازمان المدركين فيكون كليا لا متخصا
 فما وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله اعلام في قوله ليست من قبيل اعلام الاشخاص لفظهما
 فامر اذ منه الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء كان الحكم
 موضوعا للطبيعة من حيث هي او بلغو المنتشر لان التعيين لا يعتبر فيها وة التعيين معتبة فما
 في بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس يكون المراد من الاسماء الاعلام بالوجه
 ان يرى عرفته انفا ثم لما يرد ان دخول لام التعريف على اسمي الكتب كما يقع الهداية صنفها
 برهان الدين ابو الحسن على نحو ذلك يقتضي ان يكون اسماء الكتب اسماء اجناس لا اعلام
 اجناس لا يلزم تعريف المعارف اجاب عنه المحشي بوجهين اشار الى الاول منها بقوله وما وقع
 في كلام المولدين يعني ان دخول لام التعريف على اسمي الكتب ليس في كلام الغصا بل في كلام
 المولدين فلا يعاب به والى الثاني بقوله فانما آه حاصله ان الذين يدخلون لام التعريف على
 اسمي الكتب ما يدخلونه عليها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلية فيها فلا يلزم من دخولها
 عليها تعريف المعارف او على هذا الاعتبار لم يعتبر علميتها انتهى توضيح تحقيق المحشي فتقرير دفع اعتراض
 المعترض ان حكم التسمي يكون اسمي الكتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس لانها بسبب مقدمة
 مطوية لم يذكرها بالظهور بل وبها بنية المحشي في تحقيقه وهي ان الالفاظ والمعاني التي وضع بازاها
 المصنفون اسما الكتب متعينة تعينا غير شخصي ونظم انه على هذا لا يجوز ان تكون اسماء اجناس
 واعتراض جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره على تحقيق المحشي
 بقوله لا يخفى انه لا يفي هذا البيان لاعتبار التعيين في سميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة
 من حيث هي الموضوعات بازاها اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودين وبنين اذ خارجين
 يقع لكل واحد منها ان تلك الطبيعة مصدرها فروعها بل عينها وبنها في الحقيقة هو الوحدة بالجملة لا
 الاشارة في كل عام ولا يفيد اعتبار التعيين في مفهوم اللفظ والسرية ان كل حقيقة شخصية او نوعية حادثة

تعييناً ذاتياً بالمراد به نحو تحصيله الخاص ذاتياً وبجمل على نفسها وعلى أفرادها وبما بين ما يغير ولا يغير
غير ما كان الانسان مثلاً فانه في نفسه اذ اعتبر بالتعيين زائد فهذا بذاته يحمل على زيد ولا يحمل على غير
وغيره مع انه اهم من علم جنس والعبرة في اعلام الاجناس هو التعيين الزائد حتى اذا اعتبر مع
الطبيعة كان تعيينها والتعيين الذاتي بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية
كالعمل التقديرية عندكم كما في اسامته ولا ضرورة وما قال ان دخول اللام عليها في كلام
المولدين فبنى على الغفلة كيف وقد وقع في الكلام القديم مكتوباً عندكم في التوراة والانجيل
انتهى اعلم ان قول الحق قدس سره شمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد
واحد منها على حدة على حدة تنوير القلوب بالمشائقين وتنشيطها لادمان الناظرين فاعلم ان
قول الحق قدس سره لا يخفى الى قوله بل عنيها اعتراض بالنقض على قول المحشي ان التعيين معتبر في
سميات آه حاصله ان عدماً وضع له اسماء الكتب من الالفاظ والعاني واحد الوكان موجبا
لكون اسمي الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس
فان ما وضعت له اسماء الاجناس كل الانسان اعني الطبيعة من حيث هي ايضا يعد في العرف العام
واحداً فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهن زيد وعمر او بوجودين خارجيين كوجود زيد
وعمر ويقم لوجود كل منهما في العرف انه عين تلك الطبيعة فهي احده فيهما وقوله قدس سره
وهذا في الحقيقة آه اعتراض ثان بالحل على قوله بالتعيين آه تقريره ان ما ذكرتم في الدليل انما
يدل على اعتبار وحدة المحمول اى اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد
في ذهن زيد او بكرا او جد في ذهن واحد في وقتين وكذا الحال في المعنى فانه محمول على كل فرد من
افراد اللفظ والوحدة الكدائية لا تقيد بالاشركة افراد الموضع في كل واحد بالعموم ودون التعيين الذي
هو ما نحو عندكم في علم الجنس حتى يكون هذا التعيين معتبراً في مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء
على مساواة الوحدة للتعين فاعتبارها في شيء يوجب اعتبارها فيه لان التعيين نوعان ذاتي وهو
ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته متمازاً عن جميع اعيانه وزائد وهو اعتبار كون الشيء متعيناً في ذاته

وحاضريه وهذا هو المعبر في علم الجنس بان يكون قيد في اللحاظ عند وضع اللفظ لطبيعة التي
 موضوعه لما للفظ دون الاول والا يلزم ان يكون اسما والجناس اعلام اجناس للغير فوجها
 ايضا والوحدة الكدائية لما كانت ذاتية فلا تساوق الا التعيين الذاتي لا التعيين الزائد الذي
 هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسما والكتيب من قبيل اعلام الاجناس على اننا لو سلمنا ان
 الوحدة الكدائية مسوقة للتعين الزائد لكننا لانهم انه قيد لطبيعة اللفاظ والمعاني حين تسمية اسامي
 الكتيب زائدها حتى يكون اسما والكتيب اعلام اجناس **قوله** قد سره على ان العلية الجينية آه اعتراض
 ثالث حاصله انه انما يتكبر العلية الجينية لضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعماله
 مع عدم تحقق السببين من سبابه فيه وقوعه مبتدأ مع عدم اختصاصه بوصفها بالمعرفة وذو حال
 اسامته كما اتكبوا القول بالعدل التقديري لضرورة داعية اليه في لفظ يستعمل في محاورهم على
 طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيه الاسباب واحدا فلو لم تتركب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف
 بلا تحقق سببين من سباب منع الصرف ولا ضرورة لذلك في ارتكاب العلية الجينية في سامي الكتيب
وقوله وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي وما وقع في كلام المولدين
 آه وتقريره غنى عن الشرح والقول بان الكلام في الكتيب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصنع اليه
 لان الدليل الذي اوردته على كون اسما والكتيب اعلام اجناس ان تم لدل عليه سوا وكان الكتيب
 من الكتيب المصنفة من العباد ومن الكتيب لسماوية على ان الحكم على الاطلاق يكون دخول اللام
 في الكتيب المصنفة من العباد ومن منفة المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب خلوا
 اللام عليها ايضا وهما اعتراض خامس يرد على قول المحشي فاننا في الال اوصاف آه تقريره
 انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتيب اعلام اجناس حين
 دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتيب ليست
 للتعريف على ان ما ذكرتم لانيته في جميع اسامي الكتيب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتيب لالة
 على المعنى الوصفى ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتيب من قبيل اسما الاجناس بمعنى انها موضوعه

٢٤
 انما من علماء
 جليلين

للطبيعية من حيث هي فان مناط الخيرية العنصرية والكيفية عدما ون البين ان مسيات الكتاب
 لا هذية فيها لشكثير افراد يابا النظر الى الاذيان فلا يكون الاسماء الموضوعية بازاء الاسماء الاسماء
 دون اعلام الاعناس لعدم تحقق ما هو شرطها ويدل على كونها اسما واجناسا لما لا تقع بتدوير
 حال غير باسم الحكم المعارف كما هو شأن سائر اسماء الاجناس قال الشارح اى هذا الكتاب كلام
 مذهب غاية التهذيب اه علم انه لما كان محل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا
 الظم فاسد الان هذا المحل محل بالمعاطاة وفيه محيل ان يكون المحل متخاضع الموضوع في الوجود مع ان
 الكتاب ليس متخاضع غاية تهذيب الكلام اتحادا وكذا دل الشرح الى اصلاح المحل بارجاعه الى محال
 صحيح مخرج باحدهما بقوله هذا الكتاب مذهب غاية التهذيب واما الى بواقيها بقوله وتوجيه
 الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظايره الى محل صحيح وبينها
 المحشى فمراد الشرح من الاول في قوله وتوجيه الاول اه ما هو الغرض منها من قوله الاول اى هذا
 الكتاب اه من ان المقصود توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب
 كلام مذهب غاية التهذيب فانه مجاز بالمحذف فقط او ادمى بقوله هذا الكتاب كلام مذهب
 غاية التهذيب الى جميع المحال ان يكون قوله هذا بياننا الى اصل المعنى لا بياننا لوجه الاعراب كما في
 الاحتمال الاول فيكون ازدياد الشرح قوله وتوجيه الاول لا يخفى ح تبيينها للغافل عن محال
 ويصح ان يراى من الاول المذكور ما هو الغرض منها او ما هو صرح في كلامه نظم كلام المحشى يدل على
 محل عبارة الشرح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشرح الى اصلاح المحل المذكور بان المراد من الغاية التمهيد
 وعلمنا على الكتاب المشد انه بلفظ هذا صحيح بلا مرتبة فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب مشد
 تهذيب الكلام لان فيه خلفا كما لا يخفى على الذكي المستوفى قوله مجاز في النسبة مبالغة وهو يلزم
 من سائر التوجيهات معنى ظاهري قوله بان يحذف الخبر وهو لفظ مذهب او لفظ ذو فخذ من
 الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مذهب غاية تهذيب
 وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى هذا التقديرين لا يدان بعدم ان الكلام

في لفظ التهذيب الذي وقع في قول المحشي عوض عن المضاف اليه الالم ليكونا توجيهين محل غاية
 تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا لانه ليس فيهما ذكر الكلام والتفسير الاول منهما هو القول
 الذي صرح به بقوله هذا الكتاب كلام مذهب غاية التهذيب لا فرق بينهما الا من جهة ان المحشي
 جعل لفظ المذهب فقط خبر للكتاب بخلاف التتم فانه جعل مجموع كلام مذهب خبر له فحذف الموصوف
 والصفة ولا يتم ما بعدهما سقما وهذا على الاحتمال الاول دون الثاني فانه على هذا يكون قول المحشي
 بيان المحال جميع المحال قوله او مجاز في الطرف بان يكون التهذيب الذي هو طرف الجملة بمعنى
 المقبول فيكون التقدير هذا غاية الكلام المذهب ويكون ح اضافة التهذيب الى الكلام من قبل
 اضافة خبره وتطبيقه قوله واما الثاني فهو كما تراه احيى كيك علم ان نسخ الشرح مختلفة وقع في بعضها
 والثاني النسب كما تراه وفي بعضها والثاني كما تراه وقول المحشي واما الثاني فهو كما تراه يدل على
 انه اختار النسخة الاخيرة فاشار بهذا مع ايراد الدليل عليه بقوله لا بد فيه من المجازاة الى رد واختاره
 السيد ابو الفتح من النسخة الاولى حيث قال ذيل هذه النسخة احيى النسب بحسب اللفظ لان توجيه الظاهر
 وهو حذف المضاف وتوجيه الاول ظم وهو ان التهذيب بمعنى المذهب من قبل اضافة خبره وتطبيقه
 غاية الكلام المذهب وحاصله كلام مذهب انتهى بان في الثاني يلزم حذف المبتدأ الذي هو صدر الكلام
 من غير ضرورة واعية اليه وهو متحقق عندهم فكيف يكون توجيهه لانه يكون النسب بخلاف الاول فان توجيهه
 اظهر حيث لا يلزم فيه قباحة وضافة الصفة الى الموصوف جائز عند محققى النجاة وفيه ان هذا انما يتم
 نثبت من النحو ان حذف الخبر اولى من حذف المبتدأ القائم مقامه باضعف اليه وهو لفظ هذا مع
 انه لم يثبت بعد قوله واما تجويز ان يكون المراد به هذا جواب لما يرد من اننا لانعم ان في الثاني
 لا بد من المجازة المحذوف ليلزم منه المفسدة فيه من حذف المبتدأ الذي هو صدر الكلام من غير ضرورة
 واعية اليه لم لا يجوز ان يكون المراد بهم الاشارة لتصنيف الكتاب فيكون المعنى تصنيف الكتاب
 غاية تهذيب الكلام بان ارادة التصنيف من اسم الاشارة بعيد فان الاشارة انما يكون الى ما هو
 مقص الشير وهو ليس الا الكتاب دون التصنيف فانه وسيلة الى تدوينه واقتل في وجهه

ان المشار اليه لا يدان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان سنا المصدر
 انتزاعي اعتباري ليس بوجوده خارجيا محسوسا فلا يصلح ان يكون مشارا اليه لفظا فاضيا اقاده
 قدوة المحققين ورئيس العلماء المتبحرين من ان الانتزاعية لا يمنع ان يكون المنتزع عنه مشارا اليه لفظا
 هذا فان الاشارة اليه جائزة بمنزلة غير المحسوس مقام المحسوس الا ان يوجه كلام ذلك الثقل
 بان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الانتزاعات
 الاعتباريات كالتصنيف فجعل الانتزاعي الاعتباري مقام المحسوس بعيد من حمل الموجود في الذهن مقامه
قوله والاولى ان يكون المقصود تصنيف الكتاب كما اشار اليه الشهاب لولويه بقوله لا يخفى اولى وجه
 الاشارة ان لفظ لا يخفى يستعمل في ما كان ظاهرا بينا وما يكون كذلك يكون اولى مما هو بخلافه فالاول
 الذي لا ريب في ظهوريته يكون اولى من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية هنا
 تطلق فيما يصح طرفه المقابل ايضا لكن لا على وجه النسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني فانه على هذا
 يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمول على التصنيف فيكون التصنيف
 من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري لما يحمل على حصصه عند المحشي مع انه لا ريب
 ان التصنيف ليس حصصا لغاية تهذيب الكلام الا ان يقرر ان المحشي قد بنى كلامه على ما هو مشهور
 عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى المصدري على حصصه لا على **قوله** لان الشائع في هذا المقام
 توصيف الكتاب لا توصيف تصنيفه فان التصنيف وسيلة الى اقصي ما هو المقصود وتعريف المقصود
 اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان الظاهر من المصداق ان يدرج على فعله واهوة الا التصنيف
 ودون الكتاب **قوله** ان كان آه لا بد لنا ان نوضح كلام المحشي لينكشف قول الشهاب والظرف
 تجوزية تشبيهها به باتم وجه فاعلم ان قول المصداق غاية تهذيب الكلام لا يخفى اما ان يحمل على التوصيف
 او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحريك المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون ظرف
 لغو ونسبة يكون بينا نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اى الحمل لانها قد اجتمعت في هذا الكتاب
 فيحمل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون من باب غير غيرين

سنا المصدر
 ج ١٢
 سنا
 المصداق
 ج ١٢

كاشافته وقد يكون العكس كما في كتاب يكون محرراً في المنظم والكلام من غير تهذيب اليه اشار بقوله انظر
 ان كان متعلقاً بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق وتوحيلاً انه متعلق بمبدأ
 كالحاصل يكون نظراً مستقراً وعلى الثاني يكون نظراً مستقراً ايضاً لا لغواً لما لا يخفى على المتأمل وعلى هذا
 التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحصول الخاص الذي يتحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون
 المنظرون حقيقته هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنظم والكلام نسبة العموم مطعوب
 التحقق لا الصدق اي بحسب الوقوع لا الحمل لان تحرير المنظم والكلام عام شامل لهذا الكتاب وغيره
 وغير محمول عليهما ايهما اشار بقوله وان كان مستقراً فالعموم عموم مطعوب بحسب التحقق وتقرير كلام
 المحشي بالمنظم الذي قرأه اولى مما قرره بعض الناس لا فاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف
 فالنظر متعلق به وبنيه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فلا يصح
 ان يتعلق النظر به فكان مستقراً فانه ينبغي على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنظم والكلام
 نظراً مستقراً على تقدير ان يحمل غايته تهذيب الكلام على التوصيف اذ اعرفت هذا فنقول ان حاصل كلام
 الشارح ان قول المصنف في تحرير المنظم والكلام الذي هو مدخل كلمة في الموضوعات للنظر مالم يصلح ان يكون
 نظراً حقيقياً للتهذيب والكتاب لان النظر الحقيقي يتنوع على نوعين مكانى وزمانى وتحرير المنظم
 والكلام ليس منهما لا جرم ان يكون نظراً مجازياً ولما وجب التجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقي بينها
 بقوله تشبيهاً اي بمعنى انما حصل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهي علاقة التشبيهية
 الشمول العمومى الذي هو من جانب تحرير المنظم والكلام بالشمول النظرى فان النظر كما يكون
 شاملاً للنظرون ومحيطاً به كحسب تحرير المنظم والكلام ايضاً عام وشامل ومحيط بتهذيب الكلام وكانت
 عموميتهم مطابقة او من جهة ما تعبر في الموضوعات للشمول النظرى للشمول العمومى لا يقيم انه لو اريد
 الكلام في قول المصنف غايته تهذيب الكلام اللفاظى يكون اللفاظ حقيقة منظرفة وتحرير المنظم والكلام
 المنظرين اهما عبارتان عن المعاني نظراً لما مع ان ما هو المشهور بينهم من ان اللفاظ قول المصنف المعانى
 يدل على كون اللفاظ نظراً والمعانى منظرفة فيكون كل منى ح منظرفاً للآخر ونظراً له وهذا كما هو

٤٢
 السويعى
 من غير تهذيب

لا نقول لا نجد وفيه نظرية كل منها لا يخرج بمجة مختلفة اما اللفاظ فمن جهة ان المعاني لو فرضها
 وتزيد زيادتها ونقصانها نقصان فكان اللفاظ توالى بسبب فيها المعاني بقدرها وباللغة
 فمن جهة ان اللفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير اللفاظ من الكتابة والاشارة فكما
 المعاني شاملة لللفاظ ولذا صح ان يقال ان اللفظ في المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال
 ان المعنى في اللفظ ولا يخفى ما في كلام المحشى من النظر بوجه الاول فبان حكمه على تقدير كون
 المنظم والكلام طرف لغويان بين النظر والمنظوف نسبة العموم والخصوص من وجوب
 الصدق تحكم بحسب لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخفى عن
 المحلل اما الاول فبان ان اريد من التهذيب التحرير معناها المصدريان او التحرير معناها المصدر
 وبالتهذيب للمذهب بالفتح فظمانه لا يصح الحمل بينهما هذا الحمل لان صدق المعنى المصدر موطاة عند
 المحشى اما يكون على ما كان ذاتيا له من العلوم ان تحرير المنظم والكلام ليس ايتا للتهذيب المذهب
 والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافات والذاتية
 تقتضي المنزوع ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناها المصدر وتحرير المحر
 مجازا فالحمل ايضا ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحر والمذهب فالحمل
 وان كان بينهما صحيحا لكنه يوجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمول على الكتاب ايضا لان الكتاب
 لما كان مذهبيا والمذهب محررا لابدان لصدق المحر ايضا على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير هذا
 المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق الدتية فلم يمت قول المحشى وان كان مستقرا فالعموم عندهم
 مطبق في التحقيق واما الثاني فبان على هذا ايضا لا يتغير قول المحشى وان كان مستقرا لانه صحيح ان يقال
 على تقدير استقرار الكتاب وتحرير المنظم والكلام فيكون نسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايضا
 ويمكن الجواب عنه بان المحشى هو وجه لكلام الشرح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على شئ
 ليس منوطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا شائع في حمل التحرير بالمعنى المصدر على التهذيب
 بالمعنى المصدرى او بمعنى المذهب فهذا جواب باختيار ترويض الشق الاول للترويض الاول واما

ثانياً فبان المراد بالتحريره معناه الاصطلاح لا اللغو في اللغة لا يصح ان يقع ظرفاً للتهذيب
او الكتاب كما سيجي والتهذيب مساوٍ لكما صرح به القاضى البيرونى في شرح خطبة الشرح لكن لما
اضيف التحرير الى المنظم والكلام صارت النسبة بينه وبين التهذيب عموماً وخصوصاً مع ان احد
المتساويين اذا قيد بقيد يصدق عليه المتساوى الآخر البتة من غير عكس فيكون التهذيب
اعم من حيث الصدق من تحرير المنظم والكلام لا من وجه فهذا النظر نظر آخر في الواقع على ما
في الدليل من قوله وقد يكون بالعكس آه وانما ثانياً فبان على تقدير ان غاية تهذيب الكلام
على معناه المصدرى والقول بان تحرير المنظم والكلام ظرف مستقر لا ضرورة لما الى ان يخل
المقدر خبراً بعد خبر لقوله هذا المشار به الى الكتاب ليكون الكتاب منظر ونا حقيقة ويلزم من ذلك
النسبة بينهما نسبة العموم للمصطلح بحسب التحق لجواز ان يكون صفة للتهذيب فيكون المعنى هذا غاية
تهذيب الكلام حاصل في تحرير المنظم والكلام او حالاً عنه فيكون المعنى هذا غاية تهذيب الكلام
حاصلاً في تحرير المنظم والكلام فالمنظروف على كلا التقديرين ليس الا التهذيب للكتاب
وليس النسبة بين التهذيب وتحرير المنظم والكلام الا العموم من وجه بحسب الصدق كما اعتر
به هو ايضا فلم يستقم قول المحشى ان كان مستقراً قال الشارح اى هذا مقرب آه لما يراد على
المص وتقرىب المرام انما باعتبار عطف على التهذيب يكون مضافاً اليه للغاية التى هو محمول
على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا ويلزم منه ان يحمل غاية تقرىب المرام على هذا مع ان هذا الحمل
بظاهره فاسد بالبيان الذى مر في غاية تهذيب الكلام وقوله الشارح حين انا اولاً فبان
الى الجواز بالحدف بان يقراء كانت العبارة في الاصل ثم استقرىب غاية التقرىب فحدف
واقيم ما بعده مقامه وانما ثانياً فبان لان التقرىب مطوف على التهذيب ليلزم منه اخلال المذكور
لان تحتمل ان يكون مطوفاً على التحرير فيكون العبارة في التقدير كذا انما غاية تهذيب الكلام
في تقرىب المقاصد آه فان قلت كذا احتمال آخر هو ان يعطف تقرىب المرام على غاية فانه
الشارح ذكره قلت لما حصل في عطف التقرىب على التهذيب والتحرير زيادة مع الكتاب

دون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقرب المرام او هذا غاية تهذيب
الكلام في تقرب المرام وعلى الثالث هذا التقریب المرام وذكر الشايج الاحتمالين الاولين دون
الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغي ان يحيل النظم على الاحتمال الذي عنهم منه
كثيرا دون غيره قوله وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب لما يروى عن الشم من ان الابرار المذكور
الوارد على قول المص وتقریب المرام كما يمكن دفعه بتاويله الى المجاز بالحذف بان يقرأ ان لفظ
مقرب مخرّج كك يمكن دفعه بالطرق الاخر المذكورة في تهذيب الكلام بان يكون مجازا
عقليا بان يحيل غايته تقرب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نبح المباعدة كزير عدل او
مجازا بحذف لفظ ذي فيكون التقدير هكذا الكتاب ذو غاية تقرب المرام او مجازا لغويا
وهو المجاز في الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية التقرب
الى المرام فما وجه ذكر الشم الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الشم هذا مقرب
غاية التقريب للمرام ذكر محمل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق للبيان
لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره قوله واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية
تقريب المرام فبعيد كما مر في تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ أو صدر الكلام من غير ضرورة
واعية اليه وانما لم يذكر الشم هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الواقعة بالمقاييس على ما ذكره
في تهذيب الكلام ولما لم يذكر المحشئ احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة والتصنيف فيكون
المعنى تصنيف الكتاب غاية تقرب المرام قوله والنظم من التقريب آه حاصله انه لو عطف
التقريب على التهذيب يكون النظم من التقريب معناه اللغوي وهو الذي يعبر عنه في
الفارسية بنزدك كردن لاسمائه الاصطلاحى وهو جعل الاسباب موافقة للنظم كيف لو كان
لك لاورد المص لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل في بيان
معناه الاصطلاحى لفظ التقريب لاسم اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل
فكيف يحيل على هذا الكتاب الذى اكثر مسائله غير مدللة ولا يمكن اقامته الدليل على ما ادعى المحشئ

بان المرام داخل في مفهوم التقريب فلو اريد منه معناه الاصطلاحي يلزم اضافة الكل الى التقريب
 الى الجزء اي المرام لان للفاعل ان يقول ان الاضافة مبنية على التجريد اي تجريد التقريب عن
 اعتبار المرام في مفهومه فلم يلزم ح س اضافة اليه اضافة الكل الى الجزء قال الفاضل الزيد
 ان قيل ان مقرب المعاني الى الالهام ليس هو الكلام بل التكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى للكفر
 ايضا في الاحتمال الاول و احتمال التجوز مشترك قلت نعم ولكن التجوز في اللغوي اقرب فان
 اللفظ آلة لتقريب المعاني الى الالهام فنسب الفعل اليه كما ينسب لقطع الى السيف بخلاف
 العرفي فان تطبيق الدليل على المدعى لا يتصور بدون اللفظ راسا قوله وج المناسب
 بالمعنى الاصطلاحي لان آه توضيحه انه على تقدير عطف التقريب على التحرير يكون تقريبا للمرام
 مثل تحرير المنظم والكلام ظرفا للكتاب او التهذيب وعلى كل تقدير لا يناسب لظرفية
 التقريب الالهام الاصطلاحي لان معناه اللغوي لازم للاخبار اي سائل الكتاب فانه اذا
 وجدت تلك المسائل وجد تقريبا للمرام ايضا وهذا اذا قرأ الاخبار في قوله لازم الاستبارة بالفتح
 واما اذا قرأ بالكسرة يكون اجمالا ان المعنى اللغوي للتقريب لازم للاخبار يكون الكلام
 او عدم مقربية الكلام للمرام لا يكون الا من جهة ان فيه فسادا لاجل عدم رعاية القرائن
 بزيادة المخالات او ترك ما يجب ذكره وكل ذلك يوجب عدم التهذيبية وهف و اذا كان
 كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذي هو مخبره ايضا لان لزوم شيء للاخبار انما يكون اذا
 كان لازما للمخبر به ومنه يلزم ان يكون لازما للكتاب ايضا لان التقريب لازم لتهذيب الكلام
 وهو لازم للكتاب او لازم للالزام للشيء لازم له ولازم الشيء لا يصلح ان يقع ظرفا له
 منافات فان اللازم يكون مساويا للزوم او اعم منه والنظر لا يكون كك بل يكون قيدا
 مخصوصا للمنظوف على انه يلزمه مجموع لية ذاتية كما قال جدي و اما استاذكم الى الالباب و
 قد سره من ان سوق الكلام في هذا المقام يشير الى ان المص جعل الكتاب مذهباني فخر المنظم
 والكلام فلا عطف التقريب على التحرير صا للمعنى على ما يقتضيه سوق جعل المص مذهباني التقريب

الى الافهام ولا يصح تحمل الجمل من الملزوم ولا زمة النظر وان صح مجبورية فيها ليس يلزم
 لاطانتى ورجا السوق ان المقام مقام مدح المص كتابه ليس ثانيا من جهة جعله مذبذبا في
 تقريب المرام وقوله جلالة تبصرة شاهدة عليه لفظ الجمل ان لم يكن مذكورا ه صرحا لكنه يفهم منا
 وهو يكفى للمجوعية الذاتية فان دفع ما قد يتوهم من ان لزوم المجبورية الذاتية على تقدير ارادة
 المعنى اللغوى من التقريب حين عطفه على التحرير ثم اذ ليس لفظ الجمل مذكورا فان قيل
 ان الدليل الذى اوردته المستدل اذ لا يدل على عدم صحة املوة المعنى اللغوى للتقريب
 فينبغي للمحتش ان يقول بدل قوله لا يناسب لا يجوز ليقام ان ابتداء الدليل على كون النظر ^{للتخصيص}
 وهو ما لم يجب لان فائدة النظر لا تخص فيه لم يقل لا يجوز لجواز ان يكون ايراد الطرف
 لفائدة اخرى سوى تخصيص قال لا يناسب بناء على قاعدة الاغلبية من وقوع الطرف
 للتخصيص فبقى في كلام المحتش خلل من ان الشائع في تفسير المعنى الاصطلاحي التقريب بالتقريب
 المرام كما صرح به هو ايضا فمال قوله كما ان التحرير اللغوى لا يجوز ان يقع ظر فالكتاب او
 للتهذيب لان التحرير اللغوى عبارة عما يعبر عنه في الفارسية بنوشتن ومن العلوم ان ليس صفة
 الالفتوش وبنما فكيف يصح ان يقع ظر فالما قوله فان التقريب الى الافهام كما وان يكون
 لازما للاخبار دليل لقوله لا يناسب آه وانما اوردته لفظيكا واشعارا بان اللزوم المذكور غير متصور
 به فان الدليل الذى اوردته لاثباته مخدوش عند المجادل فمال قوله ولعل الوجه في اختيار
 الاحتمال الاول آه هذا دفع وغل بقدر تقرير الدخول انه ما الوجه في اختيار الشم عطف التقريب على
 التهذيب ون عطفه على التحرير حيث قدم الاول على الثانى ولم يقل في الاول لفظيكا بل
 على البرهوجية وقال في الثانى لفظيكا وتقرير الدفع ان التحرير الاصطلاحي الذى هو عبارة عن
 كون الكلام بحيث يكون خاليا عن المحش والتطويل ويحتوى على ما ينبغي في افادة المقص
 للتقريب الاصطلاحي لندى هو عبارة عن سوق الدليل على وجه يستلزم المظم لان الدليل
 الكذا في حسن ما ينبغي لا فائدة المقص والمظم اذا كان نظريا كالمسائل المدونة في العلوم

بدون العكس فان التقريب يحقق فيما اذا كان مبين الدليل الذي يوصل الى المقام على طريق
الحشو والتطويل فيكون التحرير خاصا والتقريب عاما فاعطف التقريب على التحرير
ليكون كره لغوا لان ذكر الخاص مفيد عن كره العام بخلاف عطفه على التهذيب فان التهذيب
غير شامل له حتى يكون كره بعده لغوا وهذا هو حاصل ما اوردته جدي واستاذ استاذي كما ان الملك
والدين قدس سره لاثبات شمولية التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي بقوله ذلك لان
تبين المسائل تقضي جعلها مثبتة مدلتها فيشمل التقريب الاصطلاحي بخلاف كون الكلام
مهديا فانه لا يقتضي ربط الدلائل انتهى ولا يوسوسك الوهم باننا لانظر ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي
شامل للتقريب الاصطلاحي شمول الخاص للعام لان التحرير قد يكون بالنظر الى الدليل وقد يكون
بالنظر الى المدعى وقد يكون بالقياس الى كليهما والتقريب لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى
والدليل فيكون التقريب خاصا والتحرير عاما فلا يلزم اللغوية في ذكر التقريب بعد التحرير لان
الكلام ليس في سطر التحرير بل في سطر التحرير الخاص اي تحرير المنظم والكلام ولا تشكل هذا
التحرير لا يكون الا بالنظر الى المسائل الموردة فيها وتلك المسائل لا تكون الانظرية فلا بد ان يذكر
دلائلها ايضا واللام يتحقق التحرير بهذا التحرير لا يكون الا بالنظر الى مجموع المدعى والدليل لا بالنظر
الى المدعى فقط فيكون التقريب عامسا في التحرير بل امرية فان قلت وتوقع تقريبا لم يحرر
المنظم والكلام لوجب لغوية بناء على شمول التحرير له سواء عطف على التحرير او التهذيب فلا وجه
لتخصيص اللغوية على تقدير كونه موطوفا على التحرير قلت ان منشأ لغوية ذكر التقريب بعد التحرير
لم يكن الا ان التحرير بالمعنى الاصطلاحي شامل للتقريب الاصطلاحي فلا يلزم اللغوية الا لو لو خط التحرير حينئذ انما يتقرب
وهو انما يكون لعطف التقريب على التحرير فان ملاحظة المعطوف عليه عند عطفه عليه ضرورية دون اذا
على التهذيب فان التحرير وان كان قيدا له لكن لا يلزم ملاحظة قيد المعطوف عليه عند عطفه عليه فلهذا هو
التخصيص بل ضرورة لغوية ذكر التقريب بعد التحرير على تقدير كونه موطوفا عليه وان ما اذا عطف على التهذيب ثم عطف
الجنسي شار بقوله فان التحرير الاصطلاحي اه الى رد ما قاله السيد بالفتح من ان عطف التقريب على التهذيب لا يوجب

يكون في الكلام كما بين أن في ذكر التقريب بعد التحرير بأن يعتبر عطف عليه يلزم لغوية لشمول التحرير
 الاصطلاحية للتقريب الاصطلاحية فلما فائدة في ذكره فضلا عن افادته
 التام ليس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخفى الكلام بعد عن الخل وهو اننا لانعم عمومية التقريب من التحرير
 بالمعنيين الاصطلاحيين الدليل الذي لا ورو عليه من ان التقريب تحقيق فيما اذا كان اه فلما
 ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعاً فلما تحقق التقريب
 بالنسبة الى هذه المقدمات بان النسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك عند هذه تحقق التحرير
 البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحية تحقق التحرير الاصطلاحية ولا يذهب عليك ان
 بطلان العمومية لا يضر اصل المقصود فانه على تقدير المساداة بين التقريب والتحرير الاصطلاحيين
 انهم يلزم لغوية في ذكر التقريب اذا اعتبر عطف عليه ولكن سلمنا العمومية فانما هي في سطر التحرير
 والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب الواقعيين في المتن لانه ليس فيه دليل على
 اثبات كل مسألة مسألة من المسائل الموردة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه يشمل التقريب
 الواقع فيه على ان ذكره الخاص ان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص
 للتوضيح فلما يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير من هذا
 القبيل قال الشايجي ان يكون اه تخيل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام
 فيكون المتن تخيل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بياناً للامام و تخيل ان يعود الى عقائد الاسلام
 فيكون المتن تخيل ان يكون عقائد الاسلام بياناً للامام بحمل التقرير بمعنى المقررة على صيغة
 اسم المفعول على التجوز و اضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لابد
 ان يقع ان الكلام في المرام للعهد الثاني والافظم ان المرام من عقائد الاسلام تقريرها فكيف يصح بيانه به لانه تخيل
 ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صائراً للمرام و متعلقاً على تقدير عدم اعتبارية عمدة اللام المذكورة فيكون
 المنع من تقرير المقص من تقرير عقائد الاسلام الى انهم **قوله** و تخيل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام بياناً للتقرير
 المرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير بياناً للجزء الاول من تقرير المرام

بالقریب لان تقریرہا عبارة عن تقریرہا الی تحصیلہا والجزء الثاني من الاول اعني ان
 يانا للجزء الثاني من الثاني اي المرام وان احتلج في صدر كنه كيف يصح قول المحشي تقریرہا
 تقریرہا الی تحصیلہا فان التقریر ليس عين التقریر ليصح حملہ عليه فادفع بان هذا حمل
 على طريق البالغة فانه لما كان لتقریر النظم والكلام دخل في تقریرہما الی تحصیلہما حمل التقریر
 عين التقریر قوله وجه البعظ فانه يدل آه ما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام
 او تقریرہا بين المحشي وجه بعدية تعلق قوله من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر على تقدير كل من
 هذين الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقریرہا يعني ان تعلق
 من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على ان غير
 تقریر عقائد الاسلام مع انه ملتحق مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقریر عقائد الاسلام
 على الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التغاير بين المرام وعقائد الاسلام بقوله افصح يكون
 المرام آه وترك الدليل على التغاير بين المرام وتقریر عقائد الاسلام احواله على المقاييس فالحال
 انه لو تعلق قوله من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يكون المرام مفعولا اولاً وعقائد الاسلام
 او تقریرہا مفعولاً ثانياً ولما يجب ان يكون بين المفعولين تغاير لا بد ان يكون عقائد الاسلام
 وتقریرہا مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقریر عقائد الاسلام
 متحدة معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولاً
 ثانياً مع ان الظن من تعلق قوله تقریر عقائد الاسلام بالتقریر ان التقریر مفعول ثانٍ ليقوم
 ان هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقریر الی عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة
 الموصوف فيكون تقدير النظم بهذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثاني في الحقيقة
 ح عقائد الاسلام لا التقریر وبما قد اوعيت ظهر ان دفاع كلام السيد ابي الفتح في رد من قال انه
 لو تعلق قوله من تقریر عقائد الاسلام بالتقریر يكون المرام غير تقریر عقائد الاسلام والظاهر
 نفسه من ان المرام هو نفس العقائد لا تقریرہا لان كلام القائل مبني على الاحتمال الثاني وظن

ان المراد على هذا الاحتمال يكون عين تقرير عقائد الاسلام ويمكن ان يقيم وجه البعده في قول
 من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب لخل فطحي معنوي اما الاول فلان التقريب كونه بالي
 ورون من نوعيه من اتمام صحيح اذا صرف من الى معنى الى وهو خلاف الاصل اما الثاني فلان
 جعل المقصود قريبا الى التقرير غير عظم انما انظم حمله قريبا الى الفهم قال الشارح الاضافة بيانته اه
 تفصيله ان الاسلام ان كان عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلا يخ
 اما ان يؤخذ العقائد بمعنى الاعتقادات او المعتقدات فعلى الاول يكون اضافة العقائد
 الى الاسلام اضافة بتقدير من تتكون بيانته بمعنى ان المضاف اليه هو الاسلام من المضاف
 الى العقائد فان العقائد قبل الاضافة كانت اعم بان كانت اسلامية او غير ما ثم ما اضيفت
 اليه صارت مخصصة مبنية بالمضاف اليه لا بالمعنى المشهور عند النحاة اذ فيله بدان يكون
 بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص من وجه وهذا ليس كذلك العقائد اعم من
 الاسلام بالمعنى المذكور وعلى الثاني كانت الاضافة لامية وان كان عبارة عن الاقرار باللسان
 بكلماتي الشهادة او كبريائه من التصديق يكون الاضافة ايزم لامية سواء كان العقائد بمعنى
 الاعتقادات او المعتقدات لكن هذه الاضافة لا تكون اضافة حقيقة بان يكون الاضافة
 اضافة الى ما هو له عند التكلم بحسب لفظ فانه من البين ان العقائد ليست صفة للاسلام
 بل مجازية باعتبار انها صفة لاهل الاسلام فاضيفت الى الاسلام لاجل الملازمة والعلاقة بينهما
 ملازمة الحال بالمحل واليه اشار الشارح بقوله والملازمة او باعتبار المجاز المرسل وصرح بقوله
 ويمكن ان يراد بالاسلام اهله على طريق المجاز المرسل او باعتبار المجاز بالحذو واليه اشار بقوله
 او المجاز بالحذو قوله عطف على بالاسلام قال جدي دستاد استاذي كمال المحققين قدس سره
 هذا العطف عجيب جدا فان العطف في حكم المعطوف عليه ويجب ان تحاوي في محل الاعراب مفردا
 او جملة وليس بينهما تحاوي في محل الاعراب لا الحكم لان المعطوف مقول بالمسموع فاعلم ان المعطوف عليه
 لانه ظرف ومفعول بالمسموع فاعلم ان المعطوف عليه هو اهله فالاولى ان يقرأ المعطوف على

يمكن المعنى يمكن مجاز الخذف في هذا المقام او يقرانه معطوف على اهل المعنى انه يمكن ان يراد
 اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الخذف في هذا المقام
 فالمعطوف مفعول بالاسلم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ايضا جعل لا يلزم تقسيم
 المعطوف عليه في المعطوف انما الواجب اتحادهما في حكمهما في الاقامة ومحل الاعراب يمكن
 ان يعطف على الاسلام والمعنى يمكن ان يراد اهل الاسلام على طريق المجاز المرسل يمكن ان يراد
 مجاز الخذف اى بقول مجاز الخذف في هذا المقام ولا يلزم اشتراك التعلقات كما مر انتهى
 وما قال بعض الافاضل على قول المحقق قدس سره هذا العطف عجيب جدا الى آخر قوله هو اهل
 من ان كلام الشارح مبني على ما جوزه الكوفيون من اقامته انظر مقام الفاعل منع جود المفعول
 به فيجوز ان يكون قوله بالاسلام سادا مسدا للفاعل واهله بالنصب مفعول يراد فلو عطف
 قوله او مجاز بالخذف على قوله بالاسلام لا يلزم خلل لانه اتحاد وجه الاعراب بينهما وهو كونه
 والمعطوف عليه كليهما في محل الرفع لانها قائمان مقام الفاعل فمدفوع بانه لا بد ان يكون المعطوف
 متحدا مع المعطوف عليه في وجه الاعراب على تقدير ظهور ما سد مسده ايضا وانه ليس كذلك فظهر
 الفاعل يكون قوله بالاسلام ظرفا والمجاز بالخذف مفعولا به فكيف يصح عطف قوله او مجاز بالخذف
 على بالاسلام ثم اعلم ان قول المحقق قدس سره ولا يلزم تقييدات المعطوف عليه دفعه و
 مقدر يرد من ان كيف يصح عطف قوله او مجاز بالخذف على اهل الاسلام ان يقع قوله بالاسلام
 قيد لقوله مجاز بالخذف كما انه قيد لقوله اهل بناء على انه لا بد في العطف ان يصرف ما هو قيد
 للمعطوف عليه الى المعطوف فيصير الكلام في التقدير كذا ويمكن ان يراد بالاسلام مجاز بالخذف
 وهذا كما ترى لان هذا الكلام يدل على انه يراد من لفظ الاسلام المجاز بالخذف مع ان في المجاز
 بالخذف لا يراد من اللفظ معنى اللفظ الاخر بل يكون اللفظ باقيا على معناه اللغوي ويقدر
 آخر وتقرير الدفع ان بناء ايرادكم على وجوب صرف قيد المعطوف عليه الى المعطوف مع ان هذا
 ليس بواجب انما الواجب اتحاد المعطوف والمعطوف عليهما في محل الاعراب اقامتهما مقام الفاعل

٢٢
 في معنى
 اهل الاسلام

اذا كانا مفعولين بالمسمي فاعله وهو محقق واما آورد عليه ذلك انفاضل من ان هذا الخالف لتصح النعم
 ان القيد اذ سبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا تاخر انتمى فيه ان هذا افتقر
 على النحويين قوله اى يمكن ان يراى مجازا بال حذف وبهذا ظهر عدم صحة التخييل المتين وقع في
 احدهما عطف على الاسلام وفي ثانيتهما عطف على ايه لان التنسيب لا يطابقه مع انه لا بد ان يكون
 مطابقا لمفسر بالفتح قوله لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراى من
 لفظ الاسلام ايه على طريق المجاز بال حذف وهو كما ترى لان في المجاز بال حذف يقدر لفظ لا انه يراى
 من اللفظ معنى اللفظ الآخر كما عرفت انفا الا ان يقع ان الباء في قول الشم بالاسلام للاستعانة
 فيكون المعنى انه يمكن ان يراى استعانة لفظ الاسلام ايه على طريق المجاز بال حذف ولا شناعة فيه
 اذ لا ريب في ان لا تقدير للفظ الابل ة الا باستعانة لفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام
 لم يصح ارادة ايه قال المص حبلته تبصرة لما يرد عليه ان قوله تبصرة وقع مفعولا ثانيا لجعلت بنو
 ان يكون محمول على المفعول الاول الذى هو الكتاب لان المفعول الثانى في التعدى الى
 المفعولين يكون كك مع انه لا يصح ان يقع الكتاب تبصرة ونحو الشارح للحق ذيل قوله هذا بقوله
 بمعنى اسم الفاعل اى مبصر حاصله ان يراى او كمال ما يتوجه على قول المص لو اقيمت التبصرة على معناها
 المصدر ونحن لا نقول به بل نقول انه ارى يدبها البصر على صيغة اسم الفاعل مجازا ولا شك في حمله
 على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل ة بطريق المجاز بال حذف ايضا فانه يصح ان يقع الكتاب
 ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره قوله اكتفى ة بالمجاز اللغوى
 اه لما يرد على الشارح ان الكفاية وتخصيصه حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل
 الذى هو مجاز لغوى مما لا وجه له فانه يصح حمل المجاز العقلى ايضا بان اقيمت على معناها الحقيقة
 ويجوزنى اسنادها الى الكتاب فلم لم يذكره الشم مع انه لوجود المبالغة فيه يبلغ ذكره اولى اجاب عنه
 المحشة وجبين والين على ان حمل التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلى وان كان صحيحا لكن
 لما كان بالنظر الى قوله حبلته وحاول غير صحيح لم يذكره الشم واكتفى بذكر المجاز اللغوى اشار الى انما

بقوله فكانه نظر الى قول المص وجعلته وثانياً بقوله والى قوله لم يرد له معطوفاً على قوله الى
 قول المص حاصل الاول انه يفهم من اجل المذكور في قوله وجعلته تبصرة ان المص جعل الكتاب
 عيناً للتبصرة فان اجل الحقيقة عبارة عن ان جعل اجل المجهول اليه عيناً للمجهول في نفس الامر
 مع انه من اجل البدايات ان التبصرة مغايرة للكتاب لا يمكن جعلها عينه لان العينتين
 المتغايرتين من احتمالات فان قيل ان ارادة اجل الحقيقة وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يراد
 من اجله جعل الادعائي وهو يصح البته ليقول لآثم ان ارادة اجل الادعائي على تقدير المجاز
 العقلي الذي يكون المقص فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تبين وصف ثابت
 للشيء في نفس الامر مع زيادة فهي تقتضي ان يكون الوصف في المجهول اليه ثابتاً في الواقع وفي
 اجل الادعائي اين الثبوت الكذائي فبينهما منافاة لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم اجل الادعائي
 لا جرم لان جعل التبصرة على المجاز اللغوي الذي يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب
 مبصراً فبغيره بالتبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي في منية بقوله دليل
 على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغوياً مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة
 انتهى واعلم ان هذا حاصل ما هو اذا عطف قوله ويكون المجاز لغوياً على الجملة الشرطية بمعنى قوله
 ولو جعل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة وان جعل معطوفاً على الجزاء اي قوله يفوت المبالغة
 يكون الحاصل انه لو اراد جعل الادعائي على تقدير المجاز العقلي لم يصح ان يراد من التبصرة معناه
 المصدرى الذي هو معنى حقيقى لها يفوت المبالغة اذ هي انما تكون في اجل الحقيقة دون
 الادعائي كما عرفت آنفاً بل معناه الاسم الفاعل على طريق المجاز اي المبصر فيكون المجاز لغوياً
 مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر بالمبصر بالتبصرة وبيان الثاني ما افاده جدى واستاود بتأويله
 في الجواب عن السؤال الذي اوردته على قول المحشي لكونها متضاهين بقوله انت خير بما فيه من
 قوله فلعل المحشي اراد بكونها متضاهين انهما كالمتضاهيين لما بينهما من التلازم في الوجود
 وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما

مع
المراد بالتبصرة

مع
بيان
في قوله افاده

في الوجود وكيف يصح قول المص جملة تبصرة من جاول التبصر اي قصد التبصرة فان القاصد للتبصر
 ليس له تبصر بالفعل لما ان القاصد في الفعل لا يكون موصوفاً بذلك الفعل ما دام هو قاصداً ثم
 له تبصر بالقوة لا بالفعل في لو اريد بالتبصرة معناه بالمصدرى خرج حاصل المعنى انه جل
 الكتاب تبصره لفاقد التبصر الذي هو قاصده فيلزم التفارق بين التبصرة والتبصر فلذا
 حمل التبصرة على المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة في تفارق ذات المبصر عن التبصر
 بخلاف ما اذا اريد بنفس مفهوم التبصرة فانهم انتهى تقرير السؤال ان حكم المحشة بان يلبس بالتبصرة
 والتبصر تضاداً لفظياً لانه لا بد ان يكون فيه قفيل كل واحد من المتضادين مستلزماً لتعقل الآخر
 وانه ليس كذلك وتقرير الجواب غني عن الشرح فان قيل على قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
 ذاته ولا شناعة في تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لكن
 لانهم ان المراد منه هو ذاته على الاطلاق بل من جهة انه متصف بالمبصرة بالفعل او من جهة
 عند سم ان اطلاق صيغة اسم الفاعل حقيقة انما هو على ما ثبت له سبب الاشتقاق في الحال فيكون
 المبصر عبارة عن ذات يكون لها التبصرة بالفعل فتفارق التبصرة على هذا التقدير اللفظي
 عن التبصر اذ هو ليس ثباتاً بالفعل بل بالقوة من جاول اي فاقد الذي هو قاصده فكلاهما الجاوب
 على السؤلية في لزوم تفارق مضائيف عن مضائيف آخر فيقال انه يجوز ان يكون المجاز في الطرف
 في التبصرة بزيادة المبصر بالقوة منها فلا يلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ كلاهما على هذا النقد
 يكونان بالقوة لكن لا يخفى على المتأمل ان هذا البعينة جار في التبصرة بالمعنى المصدرى ايضا بان
 يكون المعنى جملة تبصرة بالقوة من جاول التبصر ولا شناعة فيه اذ لا يلزم مرجح ايضا تخلف
 التبصرة عن التبصر وبالحكمة كلما يعتدز في المجاز في الطرف يعتدز في المجاز العقلي ايضا ثم قال
 المحقق قدس سره من انه اذا اريد بالتبصرة نفس مفهومها يلزم تفارقها عن التبصر انما يلزم
 لو قيل ان التبصر صفة للمجاول فقط دون غيره فانه على هذا يكون معنى الكلام حمل المص التبصرة
 للمجاول التبصر للغير ولا شناعة فيه اذ لا يلزم الا فتراقح بين التبصرة والتبصر لا بالنظر الى

انما هو
 في جملة
 في التبصرة
 في التبصرة
 في التبصرة

لان المحاول لا يحاول للتبصر لنفسه وقد حصل له التبصرة فحصل له التبصر ايضا بناء على التلازم ولا ينظر
 في الغير لانه لم يوجد فيه شيء منها فتأمل قال المصنف من حاول التبصر اعلم ان حقيقة حاول من باب
 المفاعلة وخاصة المشاركة بين الفاعل والمفعول في اصل الفعل المجزؤ التلاشي بحيث يكون كل منهما
 في المعنى فاعلا وان كان المرفوع في اللفظ فاعلا والمنصوب مفعلا سواء كان مشاركتما فيه
 من حيث اعتباره من حيث هو هو كما اذا كان اصل الفعل لازما نحو كارتته او متعديا الى مفعول
 واحد صالح لان يكون مشاركا للفاعل في اصل الفعل نحو شامتت زيدا فيصير باب المفاعلة
 ح على هذين التقديرين متعديا الى مفعول واحد او من حيث تعلقه بالمفعول الاول وهو
 اذا كان اصل الفعل متعديا الى مفعول واحد لا يصلح للمشاركة بالفاعل فيه فيقدر مفعول آخر
 ليصير مشاركا للفاعل في ثبوت اصل الفعل المجزؤ متعلق بالمفعول الاول نحو باذبة الثوب
 فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم يصلح ان يكون مشاركا للفاعل في المجاذبة اخرج
 الى مفعول آخر يكون مشاركا له فيها اذا عرفت هذا فاستمع ان مصدر الفعل التلاشي
 لصيغة حاول وهو المحولان لما كان متعديا الى مفعول واحد وهو التبصر وهو لم يصلح
 لان يكون مشاركا لفاعله في اصل الفعل بحيث يكون كل منهما فاعلا في المعنى لا بد ان يقدر
 مفعول آخر وهو من يتبصر عنه ان كان المحاول متعلما او من تبصر ان كان معلما ليكون
 للمحاول في قصد التبصر فلا يتوجه الاير والذى اورده بعض الاعاظم من ان المفاعلة
 يتحقق للمشاركة في اصل الفعل المجزؤ فنحو ضارب زيد بكرا فيفيد المشاركة في الضرب فلو كان
 المشاركة نفعي مصدر حاول والمفعول المذكور صالح فان المحاول يحول حوله لكونه قايما
 اياه والتبصر ايضا يحول حوله لكونه مقصوده فيرجع حاصل المشاركة في المحولان مع الشيء
 المقصد فهو حاصل المعنى نعم لا يوجب صيغة المفاعلة الا المشاركة في القصد لا في التبصر
 فانه على ما قاله لم يكن التبصر الذي هو مفعول المحاول فاعلا له في المعنى مع انك قد عرفت ان
 خاصته ان يكون مفعول باب المفاعلة فاعلا له ثم ما لم يكن التبصر الا الذي الغنم راو

ح
 ح

قوله لدنى الالفام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون نظرا لقوله حاول المشتمل على معنى
الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اي المحاولة لان الطرف المتعلق
بالفعل يكون كك ومنه الشارح الالفام بقوله تفهيم الغير فيه احتمالا لان بينهما المحشى
بقوله مصدر مضاف آه اعداها ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل
بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهم الذي هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الالفام
اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهم الذي اضيف اليه فعلى الاحتمال
الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهم لان التفهيم متعد فلا بد له من المفعول
وعلى الثاني يكون ضمير الفاعل مقدر بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول
لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاولة نفسه من الغير المفهم
فيكون المحاولة متعلما والغير معلما وعلى الثاني يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به و
للمحاول بالعرض باعتبار ان افاة التبصر للغير لا يتصور الا اذا كان له تبصر ايضا فيكون تبصر
الغير تبهيم المحاولة فيكون المحاولة متعلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول
بالذات او للغير بمعنى قول المحشى وعلى كلا التقديرين آه انه لا يخفى كل من التقديرين اي
تقدير اعتبار ان الالفام في تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل تقدير اعتبار ان هذه
الالفام اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول
بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثاني ودون ما يتوهم من ظم بانه
انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه
ليس ككيا او مضافا لك فادنى قوله من حاول او للغير مانعة اجمع ودون مانعة المعلوم علم
ان هذا الترويد انما هو على تقدير عزل لفظ الالفام عن صيغة حاول التي تدل على المشاركة
وقوله او كليهما على تقدير المحاط المذكور فيكون التبصر مح كل من الفاعل والمفعول بالذات
ولا يوسوسك الوهم بان المقصود من الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم او لاحد ما هو لا يتم

في صفة كون التبصر لا في فقط لانه قبل الكتاب مبصر السجاول للغير لانا نقول ان المبصر ان
 صفة لمن حاول فقط لكن كلامنا ليس فيه بل في التبصر وهو يعيم المحاول وغيره فان قيل صميم
 قول الحشي او كليهما عائد الى من حاول وغيره واذا اول صيغة حاول على مشاركتها في اصل الفعل
 يكونان محاولين فلم يكن واحدا منهما غير محاول فكيف يصح قوله او غيره يقع لما كان كل من العلم
 والتعلم بالنظر الى خصوص ذاته مغاير للآخر صح اطلاق الغير عليه هذا غاية التوجيه لكلام الحشي لكن
 بعبارة بقي كذا اشكال هو ان كتب اللغة مشحونة بان معنى خصوص حاول قصد لا قاصد ولا باسن
 فان فاعل بحجي معنى فعل الغير فلا يتحقق المشاركة بين المحاول وغيره في قصد التبصر حتى يتم
 ما ذكر في التوجيه قال الشارح السمي بمعنى المثل بل مثله وزنا ايض فان اصله كما قال الفاضل الجلي
 سيومي اوسيدوكسر السدين المملة وسكون المتوسط فاذهب الياء بعد ابدال الواو ويا
 قوله تمته لبيان معنى لاسيما آه دفع ايراد ويرد على الش من ان قوله ومضى لاسيما لاشل
 على ان لاشل معنى مطابق لاسيما لان النظم من بيان معنى اللفظة ان يكون تمام معناه مع انه ليس
 كك بل هو تفسير لجزء لاسيما اي لاسي وونه مع ما وتقرير الدفع ان الش جعل لفظ لاشل فقط بيان
 للمعنى لاسيما حتى يرد عليه ذكر قوله لانه صريح البطلان اذ من البين ان لفظة ماني لاسيما لو لم
 تكن زائدة لا يكون معنى لاسيما لاشل فقط بل لاشل الذي اذا كانت موصولة ولاشل شيء اذا
 كانت موصوفة فكيف يفهمه بعقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لاشل وقوله مازائدة
 آه تفسير لاسيما بان جعل قوله لاشل تفسير للجزء الاول اي لاسي وقوله مازائدة آه تفسير لما
 فيكون مال عبارة الش ومضى لاسيما لاشل مع كون مازائدة آه قوله الا ان يقع آه هذا رد على
 ما سبق من قوله تمته لبيان آه حاصلة انكم ناهيتم قول الش مازائدة تمته لقوله لبيان معنى
 لاسيما لدفع الايراد المذكور الوارد على كلام الش مع انه لا حاجة اليه لانه يندفع بدون هذا الكلام
 بالاودة من المعنى في قوله ومضى لاسيما الا مع من المطابق والمتضمني نلفظ لاشل يكون بيان المعنى
 لاسيما على جميع التقديرات اما على تقدير كون ماني لاسيما مازائدة فبالطابقة واما على غيره

فبا التضمن إنما اورد المحشى لفظ الالبدال على الضعف إشارة الى ضعف هذا القول فان بناء
الكلام على ما هو الظاهر منه وليس الظاهر من اطلاق النسخ الا المنطابقى ودون الاغم منه ومن تضمنى فان قيل انه
على تقدير كون ما فى كاسيما زائدة لا يكون معناه الا لاشل فقط بدون زيادة امر فلا حاجة الى
ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلست انما ذكره توفيقا ورفعا لتوهم يتوهم لو حذف قوله زائدة والتقى
على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى كاسيما لاشل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون
ما اذا كانت زائدة قال الشارح ثم استعمل معنى خصوصا فى ما حذف فيه ما بعد كاسيما كما قال
الشيخ الرضى فى شرح الكافية وقد يحذف ما بعد كاسيما على جهة معنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مطلق وذلك كما مر فى باب الاختصاص من نقل نحو يا ايها الرجل من باب النداء
الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوى نصارى فى نحو افعلى كذا يا ايها الرجل منصوب المحل
على الحال مع بقا ظاهره على الحالة التى كان عليها فى النداء من ضم اى ورفع الرجل لك كاسيما
يكون باقيا على نصب لذى كان له فى الاصل حين كان اسم لا يتبرئ مع كونه منصوب المحل
على المصدر لقياسه مقام خصوصا قوله نقل عن البلباني فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
كاسيما ههنا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص فى كتابه هذا سيما بلا لفظ لا وقول الشارح
وقد يحذف لافى اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يستعمل فى كلام العرب لفظ كاسيما
بدون لفظ ولعل المص والشارح لم يعتد بقول البلباني واعتمد على ما قال الشيخ الرضى فى الشرح المذكور
وتصرف فى هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فنقل سيما يحذف لا وكاسيما تخفيف الياء
مع وجود لا وحذفها انتهى والعجب من بعض المحشدين حيث قال ان هذا منقوض بقوله نعم سيما هم
فى وجوبهم من اثر السجود الا ان يفرق بين المشغل والمخفف ووجه العجب ظم فان البلباني لا ينكر
عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان مبنى المخصوص ودون ما اذا كان مبنى آخر وليس سيما فى الكلام
المجيد معنى المخصوص بل معنى العلامة قوله وخبره اى خبرى عند الجموع محذوف شل موجود سواها
ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير خبر فى المتن بعد لفظ والسلام قوله وعند الاش

ح لا يكون الاكثريه موصوفه لازامه او موصوله وفيه انه يلزم على هذا قطع سى عن الاضافه ملغ
 لازم الاضافه كذا قال الفاضل الجلبى قوله وتفصيل نذكره في حواشي الجلبى على المطول في شرح
 ويباينه ذيل قوله ولا سيما علم البيان ناقلا عن الشيخ الرضى وغيره وقد وردنا قد راى ضروريا منها و
 سنقل منها آخر منها ما نقله عن الشيخ الرضى الى الشيخ الرضى وما نقله عن غيره الى الجلبى تفرقة
 بين المنقولين قال الشارح ولكنه اى لفظ لا مراد من حيث العمل فان عمله النصيب هو ان
 بعد حذف لا كما كان قبل حذفه من حيث المعنى ايضا فان اللفظ سيما ان استعمل في نفس المثال فظم
 وان استعمل بمعنى الخصوص فلا بد بالنقل من المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وهى ليست
 الا بين لا سيما وخصوصا دون لا سيما وخصوصا فيكون معنى لا مراد عند الاحتمال في هذا المعنى
 قال الشارح وعده النجاة من كلمات الاستثناء موطوف على قوله ومعنى لا سيما لا على قوله اعمل
 والا يكون هذا العدم موطا على استعمال لا سيما بمعنى الخصوص مع انه ليس لك ذعده النجاة من
 كلمات الاستثناء على كلا الاستعاليين سواء استعمل بمعنى لا مثل او بخصوص قوله وفيه اشارة آه
 حاصله انه في قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم يحكم عليه على وجه اتم حكم من جنس الحكم
 السابق اشارة الى ان لا سيما ليس من كلمات الاستثناء فان فيها الال اصول مذمومين
 بعضهم الى ان استثنى ليس فيه حكم لا بالنفى ولا بالاثبات بل هو سكوت عنه فمعنى جابوني القوم الا يزل
 ان القوم سوى زيد جابوا وزيد لم يحكم عليه لا بالجمع ولا بعدد البعض الاخر الى ان في استثنى
 حكما من غير جنس الحكم السابق في استثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم في
 المستثنى بالنفى ولو كان الاستثناء من النفى يكون الحكم في استثنى بالاثبات فمعنى المثال
 المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جابوني وزيد لم يحكمى ومعنى ما جابوني القوم سوى
 زيد بالعكس فلما لم يوجد في لا سيما واحد منها لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق
 وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان ما بعده لا سيما يكون كخبر جاعلا
 قبله من حيث اولوية باحكم المتقدم كذا صرح الرضى حيث قال في شرحه للكافية واللا سيما

فليس من كلمات الاستبنا حقيقة بل المذكور بعد تنفي على اولوية بالحكم المتقدم وانما عدم كماله
لان ما بعده مخرج مما قبله من حيث اولوية بالحكم المتقدم انتهى قال المحشي في حاشيته لهنية
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلاً سواء كان الاستثناء من الاثبات والنفي
صرح به في شرح العضد في شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الخفية من الاثبات
نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الخفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيد للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد وعمل هذا
الخلاف مبني على ان مركبات الاستناوية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج ولا واسطة بين
البثوث الخارجى والانتفاء الخارجى وعند الخفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفي الحكم بالبثوث او الانتفاء الحكم بالبثوث او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع
النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل مثلاً جازي القوم الا يزيد
يكون مخرجاً عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء نفياً انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اى في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الخفية ان عند بعضهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفياً ومن النفي لا يكون اثباتاً بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وس الائمة والقاضي ابى زريق
الى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس في المستثنى حكم اصلاً لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقاً لكما اتم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعى في لا اله الا الله قيل في الجواب ان المقصود من لا اله الا الله نفي الشريك فان التباين
بهذه الكلمة انما هم المشركون ودون الدهريين فحواطبوها بنفي الشريك وكان وجود الله كونه
في قلوبهم نصاً ذلك عرفاً في الشرع في التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها بل
هذا الخلاف آه حاصل ان الخلاف الواقع بين الشافعية والخفية بان عند الشافعية يكون الاستثناء

من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وعند الخفيفة الاستثناء من الاثبات نفى محض ومن
 العكس مبنى على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعه لما في الخارج اى في نفس الامر
 فاذا ثبت حكم شئ او نفى عنه شئ مستثنى من ذلك الشئ شئ آخر واخرج منه لا بد ان يثبت له
 حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت والنفي الكذائي وعند الخفيفة
 موضوعه للاحكام الذميمة فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء لانه لا يلزم من نفى
 الحكم بالثبوت او الانتفاء الذميين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذميين لجواز ان الحكم
 الذميين اشئ من الثبوت والانتفاء فلا يلزم من حكم الذميين على شئ حكما حكمه على شئ مستثنى
 من ذلك الشئ لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قرناه يندفع ما اوردته على كلام المحشي بان ابتناء
 الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه
 سابقا من ان الالفاظ باسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعه للماهية من حيث
 هي دون الصور الخارجية والكذمية لان مراده من الخارجة نفس الامر للمقابل للذات
 واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرجع ابتناء الخلاف الى ما حققه سابقا
 وكذا يندفع ما قيل انه وانما قال المحشي لعل اشارة الى ان ما جعله مبنى للخلاف لا يتأتى فيما هو
 العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظهروا فيها
 وكان ما هو المشهور اذ وقع دخل مقدر يرد على ما ذكره المحشي في تقرير كلام الخفيفة من انه يلزم على
 ان لا يكون حكم في مستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات فمادحة المشهور
 عند الخفيفة من ان الاستثناء من الاثبات نفى بان بناء القول المشهور ليس على التقرير المذكور
 حتى ير عليه ما ذكره بل على امر آخر وهو ان رفع النسبة الايجابية عين النسبة السلبية فلان في
 القيام الذي يسند الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثنى اخرج شئ من
 المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي
 بين النسبة السلبية فيكون الحكم في مستثنى ح بالسلب قطعا وبناء على ان عدم سلب

في
 المورد
 مستثنى

في
 الخارج
 مستثنى

في الاشياء اذ العدم يكون ولا ثم يكون الوجود بعده فاذا قيل مثلاً جاءني القوم الازيد آه قال
 بعض الاباء عظم وهذا شيء عجيب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعه سلبية
 السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فثبت
 حكم مخالف ملازم للميجاب وهو خلاف رأيهم واما ما ذكر من حديث العدم الاصل فيصح الا انه
 لا يكون ح الحكم المخالف من جهة الاستثناء ولا عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضاً
 اثباتاً بقريته الاباحة الاصلية انتهى قال الشارح الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا
 هو الذي اختاره الرضى فيكون حاصل قول الص كاسما الولد على هذا التقدير لاشل الذي هو
 الولد او لاشل شيء هو الولد او مبتدأ خبره محذوف فيكون كاسما الولد في معنى لاشل الذي
 او شل شيء الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون ما موصولة صلة وعلى
 كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضى ان الرفع من الجرح قليل لان حذف احدى جزئي الجملة اكتمية
 التي هي صلة او صفة قليل قال الشارح والنصب على الاستثناء هذا عند من يقول باستثنائية كاسما
 واما عند من لا يقول بها فيكون نصباً بعده باضمار فعل اعني لا قيل على التمييز ان كان مكرراً كذا
 افاده الشيخ الرضى قال الشارح والجرح على الالف فاقه او البديل من ما وهي مكررة غير موصوفة كذا قال
 الفاضل الجبلي فيكون كاسما الولد بمعنى لاشل الولد او لاشل شيء الولد قال الشارح وكلمة ما على
 الاخيرين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة قال الشارح
 وقد روى على الاوجه الثلث اى الرفع والنصب الجرح فما بعد كاسما قول امر القيس كاسما يوم بداهة
 جابل وصدرة الارب يوم ملك سنن صالح هذا البيت من قصيدة امرؤ القيس ابن حجر ابن عمار الكندي
 من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم ان كانت مخالفة لشرح القصيدة المذكورة
 وللصالح ايضاً حيث قال فيه فيشد قول امرؤ القيس الارب يوم ملك سنن صالح وكاسما يوم بداهة
 جابل جبر وروى فروعا وايده الحشى بالفتح بان صورة كتابة يوم لا يساعدها النصب كيف
 ولو كان منصوباً لكتب يوماً بالالف لكنها موافقة لرواية الشيخ الرضى حيث قال في شرحه لكاتبه

بعض الاباء عظم وهذا شيء عجيب

وليس نصب الاسم بعد كسما بقياس كنه روى ميت امر القيس وكسما يوم بدارة لمجل بن نصيب
 ايضا والجواب عن التاخير نظم فان الشارح بنى رواية النصب على رواية الشيخ الرضى وتفسيره
 يرجع الى النساء والواو في وكسما اعتراضه قال الشيخ الرضى في الشرح المذكور ويجوز معنى الواو
 كسما اذ جعلته بمعنى المصدر وعدم مجيئها اكثر من معنى اعتراضه ويجوز ان يكون عطفا لان الالف
 اولى واغذب انتهى وبين وجه الاعتراض قيل هذا القول لقوله واعلم ان الواو مع ما بعد ما يتقدم
 جملة مستقلة والسي بمعنى الشل بمعنى جاوز القوم وكسما زيداى ولا شل زيدا موجودين القوم الذين
 جاوزوا اى هو كان انحصارى واشد خلوصا فى المحجى انتهى وقال الفاضل الجلي قيل ان الواو
 ودارة لمجل اسم غير معيثة بمعنى البيت الارب يوم فزت فيه بوصول النساء وتلدوت منهن
 بعيش صالح ولكن لاشال اليوم الذى كنت فيه فى دائرة حكيك فانه كان ذلك اليوم احسن الايام
 لانى كنت فى ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت فى ذلك الى عينة بنت عمه التى كان عاشقا
 عليها قال الشارح القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة
 عن احد المعانى السبع حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب لان القسم
 الاول جزء من الكتاب فما يكون الكل عبارة عنه يكون جزءه ايضا عبارة عن جزءه ولا يخفى ما فيه
 من وجهين اما اولها بان الكتاب ليس بالما اشار اليه المص بقوله هذا هو ليس الا الالفاظ التى
 اوجمعت كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احد هذه الثلث ويلزم منه ان يكون
 القسم الاول الذى هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احدى هذه الثلث فقط دون غير ما من الاحتمالات
 الاربع الكافية واما ثانيا فبما اوردده المحشى بقوله قد علمت آه اى قد علمت سمع من قوله ايضا
 لا شك لواقع ذيل قول الشارح للاخبار عنه ان النقوش ليست بمعنى الكتاب آه توضيح ان الموضوع
 له للمشى انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفى الكتب وضعها عن
 قصا يفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ والمعانى او المركب منها دون النقوش سواء كانت
 منفردة او منضمة مع غيرها الاعلى طريق المجاز فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى هذه الثلث الاول

ودون غير ذلك ويلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو خبر من الكتاب عبارة الاعراب الثلاثة
 فحكم الشبان القسم الاول عبارة عن احدى السبع تحكم غير مسموع قوله فانحصر الاحتمالات
 احتمالات الكتاب في ثلث اى الالفاظ والمعاني او المركب منهما فان كان غرض مصنف
 الكتاب قصد من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتاب لتبين يكون نظر مصنفها
 جمع الالفاظ البليغة والقصيدة كالمقامات المحريرية وغير ما يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ
 المخصوصة باعتبار ولائها على المعاني المخصوصة فيكون النظر الى الالفاظ بالذات الى
 المعاني بالعرض ان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتاب المطبوعة في
 يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون
 النظر بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني
 والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
 والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها
 عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيظهر لك
 فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلائها على المعاني المخصوصة ولها
 بحيثية التبعية عنها بالفاظ مخصوصة فانظره مفتشاً قوله بالجملة اطلاق الكتاب على النقوش
 ليس الا على سبيل المجاز كما يقيم اشترت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب
 كثرة صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في اللفظ
 والصالح قوله لم يقيّد النقوش اء جواب سوال مقدر تقرير السؤال ان النقوش لمخصوصة
 باعتبار ولائها على الالفاظ المخصوصة كما ان الالفاظ خصوصية باعتبار ولائها على المعاني المخصوصة للمعاني
 خصوصية باعتبار التبعية عنها بالفاظ مخصوصة فكما قيد الشراح الالفاظ بدلائها على المعاني المخصوصة والمعاني
 عنها بالفاظ مخصوصة فكيف ينبغي ان يقيّد النقوش بدلائها على الالفاظ المخصوصة فما وجه تقييد بابها وتقريرها
 ان ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون متميزة سوى ولائها على الالفاظ اوليت خصوصية الاخرى لما

اعلم ان
 الجواب

الا الشكل الخاص من البين ان لا دخل في وضع الكتاب انما لانه لو كان كذلك لم يصح إطلاقه على غير هذه النقوش
 الخصوصية مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا بالثانية بخط كان ساج او كان فارسيا او هنديا او
 غير ذلك كان ذلك لإطلاق باقي التغيير وادام لم يتغير ولا التمس على اللفاظ وهذا معنى قول المحشي في
 شتيه الا ترى انه لو كتب الكاتب في خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب كانت تلك الخصوصية
 بعينها انتهى فلما يكون الخصوصية المعينة في النقوش الكتابية الادلتها على اللفاظ واذ كان كذلك
 فلما قيد الشارح النقوش المروءة بها هنا النقوش الكتابية بالخصوصة لا يقل الذهن من الا الى خصوصية لاتها
 على اللفاظ الخصوصية التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان
 الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلتها
 على اللفاظ لفهم هذه الدلالة من لفظ الخصوصية الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيد بانها
 بخلاف اللفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية ولاتها على المعاني الخصوصية خصوصية
 اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كلتا الخصي
 صتين في اللفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس من
 مص الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع اللفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار ولاتها على المعاني
 الخصوصية واما الثانية فلانه لو بدل اللفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالت على تلك المعاني
 المدونة بالخصوص لم يصح إطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين
 فقيدها بالشم بجلتيهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله الخصوصية وصرح بالخصوصية الاخرى
 بقوله باعتبار آه وتس على هذا حال المعاني فان لما اوضح قطع النظر عن خصوصية التبعية عنها
 بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت اللفاظ التي دلت
 على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت هاتان الخصوصيتان
 معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فظم لانه ليس مقصودا لمصنفين
 للكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التبعية عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

قلانه لولا ما أصبح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس ككجب تقييد بانها
 ان خصوصيتين فلذلك قيد بانها بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله الخصوصية وصرح خصوصية
 التبعير عنها بالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالفاظ الخصوصية فائدة جلية يجب
 التنبه عليها وهو ان المحشى اثار بهذا القول الى رد ما قال فاضل الزيدى من ان قول الشارح بان
 دلالتها على المعاني الخصوصية كانت قيد للنقوش والالفاظ معا غاية ان يكون الدلالة في النقوش
 بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيد للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى المقايضة انتهى بانه
 لما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ الخصوصية فلما حجة الى تقييد ما صر
 بدلالة على الالفاظ لهما من قيد الخصوصية فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش
 ايضا والقول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر في النقوش الى المقايضة قول بالاحاجة اليه
 وانما قال المحشى فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش
 ليس لما اذ لم يواز عدم تقييد ما بها بوجه آخر وان لم نعلم قوله فلهذا نظر في مستقره بتبليغه فيكون
 حاصل قول الشارح والالفاظ الخصوصية انه ان الالفاظ مع كونها تخصصت بتخصيص الذاتي تخصص
 بخصوصية دلالتها على المعاني الخصوصية ايضا وتس على هذا حال قوله المعاني الخصوصية انه قوله ليس
 متعلقا بالخصوصية يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني الخصوصية متعلقا بالخصوصية
 في قوله والالفاظ الخصوصية وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ الخصوصية ليس متعلقا بالخصوصية
 في قوله والمعاني الخصوصية والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على
 المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التبعير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا خصوصية
 الغيرية فيرد على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت شرعا
قال الشارح وعلى التقادير فالنظرية تجوزية ومنع لما يرد على قول المص القسم الاول في المنظم
 ان هذا القول ال على ان المنطق نظري للقسم الاول لان لفظ في موضع للنظرية مع انه من المنطق
 ان المنظم ليس نظري لان النظر نوعان زائني ومكاني والمنظم ليس منهما فكيف يصح النظر

بان هذه النظرية ليست متطرفة حقيقة ليتها على الايراد بل مجازية اقامته للشمول العمومي آه وما يرد
 على الشئ انه لم يعدل عن جواب القوم للماير او المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلامهم المص
 فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنظم فاما يتوجه الايراد لان النظر في هذا
 ليس باللفظ البيان لا المنظم احتي محتاج الى جوابه بان هذه النظرية مجازية اقامته للشمول
 العمومي آه اجاب عنه المحشي بقوله عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان
 بدون القول باقامته لشمول العمومي مقام الشمول نظر في ما لم يقلع مادة الاشكال فان
 ما يلزم على القول بنظرية المنظم للقسم الاول يلزم على تقدير القول بنظرية البيان له عدل عن
 جواب القوم الى اقامته الشمول العمومي مقام الشمول نظر في فانه لما آل جواب القوم الى هذه الاقامة
 التي بها يمكن الاجواب عن الايراد بدون التقدير كان اجواب بالاقامة اولى من جواب القوم
 فانه رفع ما اورده الفاضل النيزدي من ان المراد بالمنظم اما العلم المتعلق بجميع المسائل او
 القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسته المسائل في القسم
 الاول عبارة عن احد المعاني السبع فنحصل من ملاحظة السبع مع خمس خمسة وثلاثون احتمالات
 يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول والتحصيل ونحو ذلك حيثما وجد الفطرة السليمة
 مناسبة قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يعني عن اقامته لشمول العمومي مقام
 الشمول نظر في لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من قولهم الباب الاول في كذا لانه مشتمل على
 بيانه قوله ولا فرق الا بان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عمومته
 النظر في على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومته بحسب الوجود اذ من البين
 انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه لو حله
 البيان في غير القسم الاول ايضا لا بحسب الصدق والحل اذ من البين ان كل محتمل من التمامات
 السبع مبين للبيان وعلى تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومته النظر في من القسم الاول
 عمومته بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث هو ان يكون

لا في جواب القوم
 تطويل للبيان

وهو ان ندفع عما
 وهو ان في تقدير البيان
 ونحوه تطويل للبيان
 فاما اقامته في تقديره
 سنة

سواء اعلى
 ح

عبارة عن المعاني الخصوصية من حيث التبعية عنها بالفاظ مخصوصة فانه يصح ان يقر المعاني المخصوصة
 الكذاية منطق ولا عكس لانه يصدق المنظم على غير القسم الاول ايضا ودون التقادير الاخر
 وهو ان يكون عبارة عن النقوش وغيره لان المنظم عبارة عن المعاني فكيف يحمل على غير
 المعاني من النقوش وغيره فان قلت ان المراد من الصدق في العموم بحسب الصدق اما
 الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلى كلا التقديرين نفى كون البيان اعم من القسم
 الاول بحسب الصدق في غير موضع اما على الاول فبان يقر ان المراد من البيان المقدر
 بهنا المبين على صيغة اسم الفاعل ولا ريب في صحة حمالة على كل معنى من المعاني السبع للقسم
 الاول فانه يصح ان يقر المعاني المخصوصة التي يعبر عنها بالفاظ المخصوصة بمنية ونس على هذا
 باقى المحتملات واما على الثاني فنظم فانه يصح ان يقر المعاني المخصوصة التي يعبر عنها بالفاظ المخصوصة
 ذات بيان واعتبر على هذه البقية المحتملات قلت مراد المحشى انه على تقدير تقدير البيان كما مشهور
 وبقائه على مناه المصدرى لا يمكن عمومه من القسم الاول لا بحسب التحقق دون الصدق
 اذ المتبادر في العرف من لصدق الصدق المواطاني ودون الاشتقاق ونظم ان البيان
 بالمعنى المصدرى لا يحمل باعمل المواطاني على محتمل من المحتملات السبع في القسم الاول **قوله** وفيه
 المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه اعلم ان العلم المدون يطلق على خمسة معان
 منها حقيقيا ان احدهما ان يكون عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه مسألة
 وثانيهما ان يكون عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه غاية العلم كالعصمة للنظم واسرار
 اليها المحشى بقوله المسائل با جميعها اه وثالث منها مجازية وهى التصديق بجميع المسائل
 بحيث لا يشذ منه مسألة او التصديق ببعض المسائل قدرا يحصل به غاية العلم او الكيفية المرادة
 الحاصلة بممارسته مسائل الفهن بحيث يحصل منها غاية العلم واو على اليها المحشى في منية المتعلقة
 على قوله ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه بقوله في الاشارة الى ان اطلانها على التصديق
 بالمسائل وعلى الملكية الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا لان التدوين يتعلق حقيقة بالمسائل

لا بما انتهي ان حمل قوله فيها التصديق بالمسائل على الاعم بان كان التصديق بجميع المسائل بعضها
 فيكون هذا القول اياما الى القسمين الاولين من المعاني المجازية وقوله وعلى الملكة منسيا الى
 المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة وانما ترك المحشى قيد قدرا يحصل به غاية
 العلم للظهور قوله فيها هذا اشارة لعنى لتقييد اطلاق العلم على المسائل سواء كان جميعها لا وبعضها
 قدرا يحصل به غاية العلم بالحقيقة ليشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخر غير حقيقة بل مجازي **قوله**
 فيها لان التدوين انه حاصل ان غرض تدوين العلم من تدوينه لا يكون للتدوين المسائل
 فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا توصل ان فلانا يعلم المنظم يتبادر منه ان فلانا يعلم
 مسائله سواء كان جميعها البعض قدرا يحصل به العصمة فيكون اطلاقه على المسائل على سبيل الحقيقة
 وعلى غير ما لا على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الاشتراك فلات الال **قوله** فان اريد به
 اعلم ان المحشى بين حال ظرفية المنظم بالعنيين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال
 المحاشية ولم يبين حال ظرفية المعاني الثالث التي ذكرها في التمهيد اصلا فلما بد لنا ان بفضل
 حال ظرفية كل من المعاني الخمس للمنظم لتكون على بصيرة فاستمع انه على تقدير الارادة من القسم الاول
 النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او المركب منها او
 من احدهما والمعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلاث ان اريد
 بالمنظم بعض مسائله قدرا يحصل به العصمة يكون المنظم اعم من القسم الاول بحسب التحقيق فقط
 ضرورة تحقق المنظم بهذا المعنى مع القسم الاول وتحققه بدونه كما في كتاب آخر من المنظم يكون مسائله
 عامته عن الخطأ في الفكر لا بحسب لصدق او العلم المدون ليس عبارة عن النقوش او الالفاظ
 منفردة او غير منفردة حتى يصدق المنظم عليها وكذا الحال ان اريد بالمنظم تصديق بعض المسائل
 الذي يحصل به العصمة ولا يصح ان يراو من المنظم على هذا التقدير معانية الباقية اما معناه الاول
 وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعرب عنه مسألة فلانه ليس المنظم بهذا
 صالحة للظرفية لا بطرق اقامته لشمول العمومي مقام التمثيل الظرفي لانه ليس بين المنظم والال

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول بعض المنظم فايض يصدق المنظم
 عليه وتحقيقه سواء لا يحمل المجموع على البعض فكذا لا يتحقق منه اعملى ان المسائل ليست عبارة عن النقوش
 او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل او ليس النقوش او الالفاظ جزئيين
 للمنظم لانه ليس عبارة عنها وتقس على هذا حال اذا اريد بالمنظم تصديق جميع مسائله بحيث
 لا يشذ ولا يغرب عنه شئ واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنظم بهذا المعنى والقسم الاول ان
 المذكور نسبة العموم من وجه في تحقق اذها قد يحتاجان لتبينة الى شخص في كل متوقفا للطبع
 وقد لفتت ان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقفا الذي لا يفتقر في
 تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد تحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو نظم لكن هذا
 لا يناسب النظرية المجازية لانه لا بد لما من الشمول لجميع افراد المنظرة كما انه لا بد للمنظر
 لتحقيقه من شموله لجميع اجزاء المنظرة ولا يمكن ذلك الشمول الا في العموم المطردون العموم من جهة
 وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني الخصوصية ان اريد بالمنظم بعض مسائله الذي يحصل
 العصمة يكون المنظم اعم من القسم الاول بحسب الصدق البته لصدقه على المعاني المذكورة في القسم
 الاول وهي المسائل الخصوصية المتعلقة بها وعلى غير ما يفيض من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل
 في العصمة وهذا هو مراد المحشى من قوله مجموع المسائل فالكاف للتشبيه بالتمثيل والا يلزم صدق
 بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في قول المحشى قدرا يحصل منه
 من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنظم اعم من ان يكون بعض المسائل وجميعها فصح قوله
 بمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشى لان قوله قدرا يحصل منه
 وقع بعد قوله بعضا فانظم منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا اعم منه
 ومن الجميع وان اريد بالمنظم مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم
 اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول
 ولا يتحقق منه ايضا لان القسم الاول ليس شتملا على جميع المسائل بل نسبة الكلية والجزئية فان المنظم

انما من جملة
 المسائل

بهذا المعنى كل القسم الاول جزؤه فيكون النظرية مجازية بان قيمته شمول المنظم الذي هو كل القياس
 الى القسم الاول الذي هو جزؤه مقام الشمول النظري الذي هو لا يصح له ولا يصح ارادة الملكة ان تصدق
 بالمسائل سواء كان جميعها او بعضها لانه من السمين ان المنظم بهذه المعاني ليس عاما مطلقا من القسم
 الاول ولا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا يكون
 النظرية التجوزية ترجح على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول النظري ولا من قبل كون الجزؤ
 في الكل لان المعاني ليست جزؤا للتصديق والملكة وان كانت متوفرة عليها لما اذ علمت هذا
 فحاصل كلام الشئ ان نظرية المنظم للقسم الاول في صوته يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب وجوده وهر فيما هو
 المعنى الثالث له على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة او تصديقه او بحسب التصديق ايضا هو
 في المعنى الثالث على تقدير كون المنظم عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة نظرية مجازية بان قيمته شمول المنظم
 الذي هو عام مط بالقياس الى القسم الاول الذي هو خاص مطلق مقام النظرية الحقيقية التي لا تصح له والعلامة بين هذه
 النظرية المجازية والحقيقية ان النظرية الحقيقية كما يكون شاملا للمنظوف ككافة العام يكون شاملا للخاص في صوته يكون المنظم
 فيها كلاً والقسم الاول جزؤه وهذا على تقدير ان يكون المنظم عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
 عن المعنى الثالث يكون النظرية مجازية من قبل كون الجزؤ في الكل والعلامة بين هذه النظرية المجازية
 والحقيقية ان النظرية الحقيقية كما يكون شاملا للمنظوف ومحيطا لك يكون الكل شاملا للجزؤ
 ومحيطا لا يذهب عليه كانه اراد الشئ من قوله ما بحسب الوجود اما معنى عم بان كان بحسب التصديق
 او لا فينا فيه قوله هو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون المعنى الثالث اخطا
 العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثنائه منه او حصان بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
 الصدق ولويده ما وقع في بعض المنح لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود فغلب الحصر بين الشقين
 او يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والمنظم عن التصديق ببعض المسائل
 يحصل منه العصمة لان هذا الاحتمال ليس اخطا في الشق الاول لانه صحيح فيه ان هذا انما يكون فيما
 سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان المنظم بهذا المعنى ليس عام ومجموعا على القسم الاول قوله

ولبقي النظر آية هذا القول تستل على النظرين على قول الشم وفي المعنى الثالث خاصة أه حاصل النظر
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان المقدرة داخله أه ان القسم الاول بالمعنى الثالث بسبب
اشتماله على امرين بعض المسائل الذي هو جزؤه لمجموعها والمقدرة التي تكون خارجة عن المنظم يكون
خارجا عن المنطق الذي فرضه انه عبارة عن مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء
والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزؤه فكيف يصح قول الشم ان في صورة كون القسم الاول
بالمعنى الثالث خاصة يكون نظرية المنظم للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على
ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر التالي الذي اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث
الى قوله ليست داخله في المنظم ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل
من حيث التعبير عنها باللفاظ مخصوصة وهي ليست جزءا للمنظم لان المنظم وكذا غيره من العلوم
المدروسة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المختصة حتى يكون القسم الاول
بالمعنى الثالث جزؤه فكيف يصح قول الشم ان النظرية من قبيل كون الجزء في الكل بناء
على ان المنظم مجموع المسائل فتقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تمتة لكلا النظرين قوله
الله اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث
للمنظم اعلى بسبب السامحة فحاصل جواب النظر الاول الذي اشار اليه بقوله جعل حكم اكثر الاجزاء أه
ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن جميع اجزائه جزءا للمنظم على تقدير كونه عبارة عن
مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدرة جزءا له حكمه بجزئية له مسامحة بناء على ان
للكثر حكم الكل ويمكن اجاب عنه بوجه آخر ادروه بعض الاعاظم هو ان المراد بالقسم الاول في المنظم وتعلق
به او مقاصد القسم الاول في المنظم لكن حذف اكمال اعلى مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب
عن النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاعراض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني
بالالفاظ المختصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان
المنظم عبارة عن مجموع المسائل انخفض دأض عن لحاظ هذه حيثية فحكم الشم بجزئية القسم الاول بالمعنى

الثالث للمنظم بهذا المعنى على طريق المسامحة بناء على خبرية اشرف اجزاء وهي المعاني قوله
 فتأمل اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا
 من حيث التبيين عنها بالفاظ مخصوصة فلما بدان يكون الحيثية المذكورة جزءا للقسم الاول
 فكيف يفرض عن اعتبار خبرية اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله ما قال الشارح بان
 يجوز في الكل حتى يكون المنظم كلاه القسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في
 دفعهما الى ارتحاب المسامحة بل قال يكون من قبيل يجوز في الكل يعني ان القسم الاول له نوع
 علاقة اجزئية مع المنظم فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة
 جزءا للمنظم كان للقسم الاول معه نوع علاقة اجزئية البتة فتأمل قال الشارح بان يكون
 المقدّم على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول قوله قدم الكسر على الفتح
 آه دفع دخل مقدر تقرير الدخول ان تقدير الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اخيائه
 الكسر مع ان الفتح ظم بحسب المعنى لتحقيق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي التي قد
 على الغير وبنيه بالمعنى الاصطلاحي للام المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المهم مطلع مقدمته على الغير
 امي المقاصد البتة ووزن الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذي يجيء بيانه واختيار
 الاحتمال الغير النظم ليس من ارب المحصلين في تقرير الدفع لانه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى
 بالفتوح ان المقدمة يفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته هنا قدم احتمال الكسر على الفتح
 اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان يصحح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشارح احتمال
 الفتح بناء على اشتراط القبح قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة يفتح تستعمل على معانها اللغوية كمراتبها
 له قوله اختلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل قوله والمصريح مقتصر على الكسر هذا طعن على الشارح
 بان اقتصار المص في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ان يصر
 ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه مواظما للمص ولا يلزم شرح كلامه القائل بما لا يراد به وهذا
 كما ترى قوله من قدم يعني تقدم جواب سوال مقدر تقرير السؤال من اين يفهم من المطول

اقتصار المقدم في المقدمة على الكسرة فإنه لم يذكر في موضع منه أن المقدمة بالكسرة وتقرير الجواب بما قاله
 في المطول أن المقدمة مأخوذة من قدم بمعنى تقدم ففهم منه ضمنا أن المقدمة بالكسرة لا تفتح لأن احتياج
 تأويل قدم إلى تقدم إنما هو على تقدير الكسرة بآية أنه لما ورد الاشكال على القائلين بأن المقدمة
 بالكسرة من أن هذا القول لا يناسب معناها اللغوي ونهى التي تقدم الغير أو لا ريب في أن
 المباحث التي المقدمة الاصطلاحية لا تقدم الغير بل هي تتقدم بنفسها على الغير أي المقصود اجاب
 المقصود في المطول بأن المقدمة مأخوذة من قدم بمعنى تقدم فيكون المقدمة بمعنى المتقدمة
 ولا ريب في أن معناها اللغوي مناسب بمعناها الاصطلاحية فان مباحث المقدمة وهي
 المقدمة الاصطلاحية بحال استحقاقها التقدم صارت كأنها تقدمت بنفسها فلا يدرك أن تلك
 المباحث لا تتقدم بنفسها بل قدمها المصنفون فكيف يصدق عليها المقدمة بمعنى المتقدمة
 ويمكن أن يقع أن المقدمة مأخوذة من قدم المتعدي بمعنى أن ادراك تلك المباحث يقدم
 عرفها على من لم يعرفها كذا قال الجلي في حاشيته على المطول أو بما قاله الفاضل الزوي على
 تقدير أن يكون المقدمة عبارة عن اللفاظ والمعاني مفردتين من أن اللفاظ التي هي المقدمة
 تقدم معانيها في الادراك وكذا المعاني التي هي المقدمة تقدم الفاظها في التكلم قال الشافعي
 ما يذكر أي طائفة من الكلام تذكر قبل الشروع في المقاصد لا ارتباط المقاصد بها ونفعها فيها فالعلم
 يذكر المؤلف الطائفة المذكورة أمام المقصود لم يصدق عليها تعريف مقدمة الكتاب قوله
 المشهور تخصيص مقدمة الكتاب باللفاظ ووجه الشهرة أن مقدمة الكتاب عندهم عبارة
 عن طائفة من الكلام تذكر قبل الشروع في المقاصد لا ارتباطها بها ونفعها فيها ومن السبيل
 أن كلاما من الكلام والذكر والارتباط والنفع إنما هو من اوصاف اللفاظ دون غيرها
 فلا يكون مقدمة الكتاب عبارة الا عن اللفاظ فقط قوله ولا وجه له أنه دفع لوجه
 الشهرة تقريره أن مقدمة الكتاب جزء من الكتاب فكما أن الكتاب يحتمل أن يكون
 عبارة عن اللفاظ والمعاني أو كليتهما يحتمل أن يكون مقدمة الكتاب ايضاً عبارة عن أحدهما

هذه التلث فتخصيص مقدمة الكتاب باللفاظ كما هو المشهور مما لا وجه له ولا نمر ان الكلام المذكور
 والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ فقط فان كلاما من الالفاظ والمعاني يوصف
 بهما بل النفع والارتباط انما هو للمعاني حقيقة وبالذات دون الالفاظ فهذا الوجه جيب
 ارادة المعاني في التفسير المذكور لا ينافي ارادة غير الالفاظ منها في الحاشية المنتهية اقتصر
 على الاحتمالات الثلاث بناء على ان تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتاب لعينا ولا
 جزأ انتهى فائدة جلية يجب التبين عليها هو انه لما ورد على قولهم المقدمة في حد علم
 وغاية وموضوعه ايراد ان احدهما لزوم ظرفية الشيء لنفسه بناء على ان المقدمة عين
 الاسور وثانيهما انه لو كانت الاسور المذكورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم عليها بناء
 على ان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه الشروع في مسائل مع انها ليست كذلك يصح الشروع
 بدونها قسم المص في المطول المقدمة على قسمين اى مقدمة الكتاب مقدمة العلم لدفع الالوان
 وتبع الشارح ايضا حيث فسرها بما فيه المص في المطول فتقرير دفع الالوان الاول ان
 الالوان انما يتوجه لو كان للمقدمة تفسير احد فقط مع انه ليس كذلك اذ لما تفسيران فيكون
 باحد التفسيرين الذي مقدمته الكتاب عبارة عنه منظوقا وبالتفسير الآخر الذي مقدمته العلم
 عبارة عنه ظرفا فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه وتقرير دفع الالوان الثاني ان الحمد والغاية المص
 ليس من مقدمته العلم بل من مقدمته الكتاب التي ليس التوقف معتبرا فيها ليلزم انحلالها فان
 السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمته الكتاب من صطلحات المص لا نقل
 عليه في كلام ولا هو مفهوم من اطلاقها تم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم يشير الى مقدمته الكتاب
 بل في الفائق تصرح بذلك حيث قال المقدمة اجماعة التي تقدم الجليش من قدم بمعنى تقدم وقد
 استعيرت لاول كل شيء فيقول مقدمته العلم ومقدمته الكتاب مقدمته الكلام ومقدمته الجليش
 ثم منها ابحاث احدها ما يفهم من كلام السيد السند هو ان ناله ارتباطا بالمقاصد ونفع فيها يجب
 تقديره عليها اذا توقف الشروع في المسائل عليها وافاد بهيتوي في الشروع لان مجرد الارتباط لا

لا يقتضي الامجد كونه مذكورا مع المقاصد دون تقديم عليها واذا اعتبر التوقف والبصيرة
 آل مقدمة الكتاب التي فسر بها الشارح بما يذكره الى مقدمة العلم وثانيتها انه لا حاجة الى اعتبار
 مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين اذ يمكن فهمها بدونه اما دفع الاول فبان بمقدمة
 العلم وان كانت يطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات
 اي المعاني ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني ايضا على سبيل
 التوسع فعلى هذا للفاعل ان يقول انهم ارادوا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة
 على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلوله بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم
 ظرفية الشيء لنفسه لتغاير نظرت والمظروف واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف
 المعبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاعل اي الترتيب لا
 في تحققة فيما نحن فيه فانه متى علم الاسو الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها
 استحالة طلب المجهول المظلم وطلب العيب وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع
 بدون الاسو الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف اعلى وجه البصيرة
 ولا ريب في ان علم الاسو الثلث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وتاميل
 ان البصيرة غير مضبوطة فينه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التبصر
 على جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على جدار جعل المقدمة على هذه وثانيتها ان يلزم
 مما ذكرتم جعل الحد والغاية والموضوع في قولهم المذكورة تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب
 الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا كما ترى
 قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب وادراكات بينهما على صيغة
 اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية المنهية وهذا بالنظر الى نظم قولهم مقدمة العلم هي التقصير
 بوجه ما والتصديق بفائدة ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث
 لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي ادراكات

وان احتمل ان يكون نفس المعاني ويكون معنى قولهم ما يتوقف عليه الشرع ما يتوقف الشرع على العلم به ويكون في قوله هو التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما مسامحة لكنه خلاف الظاهر انتهى والمسامحة اطلاق التصور والتصديق على المتصور والمصدق او حذف المضاعف اي هو متعلق بالتصور والتصديق وما قيل في كون ظاهر قولهم ما يتوقف عليه الشرع مشعر بان المقدمات هي الادراكات بحث لظهور ان ما يتوقف يشتمل الادراك المعاني ولما اشاعت فيها ذكر الى انها ليست نفس المعاني فيجوز ان يكون اعم من الادراك فحينئذ ان اعتبر في التعاريف ما هو المتبادر وظاهر ان المتبادر من التوقف ليس الا التوقف ادلا وبالذات والمدر كالمعاني وان يصدق عليه انه يتوقف عليه الشرع لكن لا على طريق الاولية وبالذات بل بواسطة الادراك فيخرج منه قال بعض الاعاظم ان الفرق بين المقدمتين بالوجه الذي ذكره الشيخ رحمه الله فانه يلزم منه ان يكون مبنيات مقدمة الكتاب ما يتوقف عليه الشرع مطاوعا على وجه البصيرة والذي شجع للمص على اختراع مقدمة الكتاب ان المذكورات مما لا يصح توقف الشرع المعبر في مقدمة العلم عليه فلا بد ان يكون مقدمة الكتاب عنده امر لا يكون المبين به ما يتوقف عليه الشرع فالفرق يكون العلم ادراك المبين مقدمة العلم والمبين مقدمة الكتاب غير مرضي له فلا يصح قوله والمعنى من حيث التفسير عنه جواب عن سؤلين يريدان احدهما على قول المحقق تفسير بما يذكره لاينا في ذلك فان كان اللفظ والمعنى يوصف بالذكراة وتلميها على قول الشارح فالمبين الخ اما تقرير الاول فهو اننا وان سلمنا ان المعاني توصف بالذكراة والاتباط والنفع لكنها لا تنصف بكونها مبنية او هي لا تبين شيئا فكيف تكون مقدمة الكتاب التي تكون مبنية عبارة عن المعاني التي ليست بالادراكات الثانی فهو ان المبين باللسان يكون الا اللفاظ ودون المعاني فان اللفاظ غير المعاني والمعاني لا تبين شيئا مقدمة الكتاب التي هي عبارة عن المبين لا يكون ح الا اللفاظ مع ان مقدمة الكتاب عمدها من المعاني وحاصل الدفع ان المعاني من حيث هي وان لم تكن مبنية لشيء لكنها من حيث التبعية عنها بالالفاظ تكون مبنية للمعاني من حيث هي مقدمة الكتاب

ع
انما هي حواشي
عبد الله بن محمد

ع
مدونة
عبد العلي ح

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي بل عنها مع الحيثية المذكورة
 قوله فالتغاير بين مقدمة الكتاب آه تفرج على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحمل اللفاظ
 والمعاني والركب منها يعني لما ثبت ان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات
 الثلث المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعاً فان مفهوم
 مقدمة الكتاب طائفة من اللفاظ والمعاني او مجموعها قدمت امام المقسم لا شيئا بلهاية و
 فيه ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها شروع مسائل العلم ولا شبهة في انها
 متغايران بحسب المفهوم بل بحسب الصدق واحمل ايضا ان قيل ان مقدمة الكتاب عبارة
 عن اللفاظ او المركبة منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها دون
 ما اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها لا يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع هذه الحيثية
 لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون في هذه المرتبة معلوماً واتحاد العلم الذي هو مقدمة العلم
 بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات تكون متحدة مع مقدمة العلم البته واتحاد المتحد مع الشيء يكون متحداً
 معه فحمل عليها وبما قرناه يظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس ليلاً لقوله فقط
 والا ل يكون محال عبارة المحشي ان ليس بين المتقدمين تغاير بحسب الصدق على تقدير كون متحدة
 الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرو عليه الاعتراض بان مقدمة الكتاب
 على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليس عبارة عنها من حيث هي بل عنها من حيث التبعية عنها
 بالفاظ مخصوصة وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة لمقدمة العلم لتكون متحدة معها او معلومة
 انها نفس الشيء من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لان تلك الحيثية بل هو ليل لا شياً
 المقدمة المطلوبة وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل
 اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدمة العلم هو القول بان المعاني من
 التبعية عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي التي تكون معلومة لمقدمة العلم
 مبني على متحدين احدهما اتحاد المعاني من حيث هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم فادور المحشي

لاثباته وليلا بقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيتها لاسباب هذا الاتحاد وتكون المعاني مع كمالها
 مع مقدرة العلم وترك ليله وهو ان متحدة المتحد مع الشيء يكون متحدة معه للظهور ولو قيل كلام الحمشي
 بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحاداه الاتحاد بالذات بل اعلم منه ومن الواسطة بان المعاني
 من حيث التبعية عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدرة الكتاب كما كانت متحدة مع نفسها
 حيث هي هي التي هو معلوم ومتحدة مع علمها الذي هي مقدرة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم
 متحدة مع مقدرة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدرة العلم وان كان بالواسطة والعلم
 يكون متحدة مع المعلوم أي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا
 معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير دخل
 المقدرة الثانية المأخوذة في التقرير الاول وهو ان متحدة المتحد مع الشيء يكون متحدة معه والاصح
 القول بان المعاني من حيث التبعية عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدرة العلم فبالاولى الى التقرير
 الذي قررناه على ان المنبأ در من مطالعة الاتحاد والاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحل على الا اعلم منه ومن الواسطة
 فالذي قررناه اولى من هذا التقرير قوله ولا وجه ايضا دفع لما قال الفاضل الزيدى اذيل قول
 الشئ بمعنى ما يذكره الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدرة الكتاب
 عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
 ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع لك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
 ونفعها فيها على الاستقلال من غير الضميمة مع امر آخر فلا وجه تخصيص مقدرة الكتاب بمجموع ما يذكر
 قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون لك بل يكون كل منها مقدرة الكتاب
 لمقدرة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع لك تطلق على معرفة كل واحد
 واحد منها ايضا قال المشايخ فلا يريد ما قيل آه الغافل السيد السند توضيح الكلام انه اعترض
 على المص الفارق بين مقدرة الكتاب ومقدرة العلم في المطول في خاصية المتعلقة عليه بان
 ما جله في هذا الكتاب مقدرة العلم من الحد والغاية والموضوع جله في شرح الرسالة الشريفة مقدرة

الكتاب لتفسير الذي ذكره ونفي توقف الشرع في العلم على هذه الامور فحينئذ لا يثبت عنده الا
مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في قوله المقدمة في حد العلم وغايتها وموصوعها الى تكلف لان هذه
الامور عين مقدمته الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمته العلم فقط على ما بينه انتهى
اعلم ان كلام السيد السند مشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى احدى بقوله ناجله آه تقريره ان الامور
الثلث من الحد والغاية والموضوع التي جعلها في المطول مقدمته العلم جعلها في شرح الرسالة الشسمية
المعروف بالسعدية مقدمته الكتاب وهل هذا الاقول بان اتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما
فدفعه الش بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المص جعل مقدمته الكتاب في شرح الرسالة بيان الامور
المذكورة واراد ما جعله في المطول من كون الامور المذكورة مقدمته العلم اذ اكتفى على بسيل التساؤل
فان يلزم الاتحاد بين المقدمتين الى ثمانية بقوله ونفي توقف الشرع في العلم على هذه الامور
حاصله ان المص لما نفي في شرح الرسالة الشسمية توقف الشرع في العلم على الامور الثلث المذكورة
لم تكن مقدمته العلم فكيف يصح قول المص في المطول بانها مقدمته العلم واجاب عنه الش سابقا بما حمله
ان مقدمته العلم عبارة عن ادراك البين بالفتح ومقدمته الكتاب عن البين بالكسر المص انما نفي توقف
الشرع في شرح الرسالة الشسمية على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لاسن الجهة الاولى
وحكم المص في المطول بكونها مقدمته العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو
ما ذكره الفاضل النيرودي من ان ما ذكره في المطول فنبني على ما هو مشهور بين الجمهور ولذا قال
فيه لفظا نقا وما قاله في شرح الرسالة الشسمية فنبني على ما هو التحقيق عنده فتأمل ثم اعلم انه لو حمل
قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفي توقف الشرع في العلم على هذه الامور على ايراد احدى بان
يقم ان ما جعله مقدمته العلم ادعى انه مما يتوقف الشرع عليه هو البينية الذي نفي توقف الشرع في
شرح الشسمية لا يندفع بما ذكره الش والى ثمانية بقوله لا يثبت عنده الا حاصله ان ما لم يتوقف
الشرع في مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور مقدمته العلم بل مقدمته
الكتاب لا طلاقا مقدمته على الامور المذكورة فاذا لم تكن مقدمته العلم لا بد ان تكون مقدمته الكتاب

المحصرهم المقدمة في ما بين فساد الاشكال يلزم الاتحاد بين الطرفين والظرف في قولهم المقدمة في
 والغاية والموضوع فيحتاج الى اصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من جبر المقدمة في مقدمته اعلم اليه
 مع انه ما شجعه لاختراع مقدمته الكتاب الا للتقصي عن الاشكال وده لهدات شريفة من ارباب العلم
 عليها فليرجع الى حاشيته الفاضل التيردي على شرح التهذيب الجليل وحاشيته الجليلي على المطول
 قوله ولا يراه هذا الايراد ما خوذ من الايراد الثاني الذي اوردده السيد السند في حاشيته
 على المطول وقد اوضحته آنفا حاصلا انه يلزم التراجع بين كلامي المص في المطول وشرح الرسالة
 التسمية فانه اثبت في المطول مقدمته العلم ومقدمته الكتاب كليهما وفي الشرح المذكور اثبت
 مقدمته الكتاب ونفي مقدمته العلم قوله لانه في المطول اثبت مقدمته العلم على انه اخذ التوقف
 بمعنى الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آة متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه
 شروع مسائل العلم والامطلق الارتباط والنفع يوجد فيما يذكر في الخاتمة ايضا في محل عدم الورد
 ان المص اراد بالتوقف المعبر في مقدمته العلم في المطول ما يصح دخول الغاء وفي شرح الرسالة اعني
 المشهور وهو معني لولاه لا يمنع فلا يلزم التراجع بين كلامي المص لاختلاف محل النفي والاثبات
 ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آية عن الازالة من التوقف المعبر في مقدمته العلم معني بالصح
 دخول الغاء فانما تناهى باعلى نداء على من المراد بالتوقف المعبر في مقدمته العلم التوقف الحقيقي ان
 شئت فارجع اليها على ان هذا توجيهه باللا يرضى به قائله فان المص قد طعن طعنا بليغا في شرح الرسالة
 على من فصل المقدمة بما يتوقف عليه الشرع فلو كان للتوقف معنى آخر سوى الحقيقي لما طعن عليه
 قوله بل لا تسامح يمكن ان يقع ان ليس مراد الشارح من التسامح التسامح في عبارة المص التي و
 منه في المطول بل هو قوله يقع مقدمته العلم آة من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه بل في العبارة التي
 المص في المطول مما وقع في بعض الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والفرض منه وموضوعه
 زعماء منهم بان هذا عين المقدمة فان هذه العبارة كالنص في ان بيان الالوهية والقدسية
 مقدمته العلم ومقدمته الكتاب شيء آخر فلا بد من القول بالتسامح في هذه العبارة

قد مر من ان الكاسب هو الذي يقع فيه الترتيب والمكتب هو الذي يترتب بعده واما
 الاصل وهو الصورة العلمية والظاهرة في العلم الذي يتعلق بالمكتب انتهى بانها ثانيا
 الحصول بمعنى الشراعي لا يكون علمه الا حصوله كما نطق في موندوه فلو كان كاسبيا لا يكون
 كاسبية الا بان يحصل صورة في الذين فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة لا الحصول
 ويكون علم الانتزاعيات من البدديات لا يكون علم ذلك الحصول مكتسبا ايضا لان الكاسب
 انما يكون في النظرى لاني البديهي فمن جعل مورد القسمة حصول الصورة اراد منه الصورة
 الحاصلة ليصح تعلق الغرض العلمي به قوله هذا ما يذهب اليه النظر اجملي النظام ان المشاكلة
 بهذا قوله فالمراد وهو متفرع على قوله ولا شك ان الغرض العلمي به فيكون الحصول
 ان الحكم يكون المراد حصول الصورة الحاصلة عند من جعل مورد القسمة حصول
 الصورة بناء على انه لا شك ان الغرض العلمي به حكم بحسب اجملي من النظر دون النظر الدقيق
 فانه يحكم بان المراد به وما توجه عليه اورد به جدى واستنادا استاوى كمال المحققين قد مر
 بقوله وانت تعلم ان هذا الوجه كما يدل على امتناع حمل الحصول على المعنى المصدر كك يدل
 على امتناع حمله على الحالة الادراكية لانها ايضا لا تكون كاسبية ولا نسبتة فان الترتيب اقرب
 انما يكون في الصور فحسب ما ان يتم ان هذا الحمل صحيح في الواقع وان لم يساعده المقام فقال
 انتهى قيل في توجيه كلام المحشى ان قوله هذا اشارته الى قوله ولا شك اه يعنى ان الحكم يكون
 الصورة التي هو علم متعلق الغرض العلمي بها على كونها كاسبية ونسبتة حكم بحسب نظر اجملي فان
 الكاسب والمكتب حقيقة لا يكون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقيق يحكم بان متعلق
 الغرض العلمي ما يكشف المعلوم وهي ليست الاحالة الادراكية فيكون هو المراد من حصول
 الصورة مسامحة لانها هي الحاصلة منه واستحسن هذا التوجيه بعض الاعاظم حيث فرغ عليه قوله فلا ير
 ما قيل انه ان اراد ان كون العلم الذي هو مورد لثبته في نواتج كتب المنظم مما يتعلق بالعلم
 العلمي بالحكم بالنظر اجملي فهو لبطم فانه من الاوليات انه مما يتعلق بالغرض العلمي في قوله

حاشية الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح لتب المنظم ينبغي ان
 له دخل في الاكتساب ان اريد به المظم فمسلّم لكن سبق الكلام يا بي عنه وذلك لان اختيار الاول
 ونقول ان الغرض العلمي لم يتعلق به بل معلومه فالحكم يكون متعلق الغرض العلمي الكاسب بل الذي
 هو الصوّة نظر جلي بل متعلق الغرض العلوم فالغرض بما يتعلق بالعلم لكون معلومه كاسباً
 وكاسباً على ما يحكم به النظر الدقيق والعلم بذلك العلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة
 انتى نقوله ولا شك ان الغرض العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسباً ولا اكتساباً وجه للعدول
 الى الصوّة الحاصلة عند اجمهوا لا عند المحشى لان كون العلم كاسباً وكاسباً بما انما هو عند اجمهوا
 قتال قوله وحقيقته اى حقيقة المعنى حاصل بالمصدر الذي هو الحصول يعبر عنه بالفكاسة
 بدانش فان قلت ان دانش كيف يكون حاصل الحصول اذ الحصول يعبر عنه ببودن فاجاب
 لا يكون الا انتى دون دانش نعم هو حاصل للعلم بالمعنى المصدى اللغوى الذي يعبر عنه في الفارة
 بدانت قلت لما كان ترتيب العلم بالمعنى اللغوى وهو يعبر عنه بدانت على الحصول يتلزم
 ترتيباً صله وهو دانش عليه قال مسامحة ان دانش حاصل للحصول اذ ليقه ان ليس ادانش
 من الحال في المعنى الحال بالمصدر ما هو احد الاقسام الست للمعنى المصدر بل هو التعارف
 في العرف من الاثر المترتب على الشئ كما يقهر ان الله حاصل الضرب قوله وتلك الحالة لا اذ
 آه يعنى ان الحالة الادراكية تصدق وتعمل على الاشياء التي تحقق بها تلك الحالة صدقاً
 عرضياً اى حملاً عرضياً وهو عبارة عن كون الشئ محمولاً خارجاً عن حقيقة الموضوع اما وجه كونها
 محمولة عليها فاشارة اليه بقوله لانه اذا حصل شئ آه حاصله انا لعلم قطعاً انه اذا حصل شئ في
 الذهن يحصل فيه وصف يحمل عليه هو المسماة بالحالة الادراكية فيقوم للشئ كالانسان صوّة
 عليته اى منسوبة الى العلم لان العلم وهو الوصف المذكور متعلق بذلك الشئ فيكون ذلك
 الشئ كالانسان موضوعاً والصوّة العلمية محمولاً فان قلت يفهم من هذا التقرير حمل الصوّة
 العلمية على الشئ لاجل الحالة الادراكية الذي هو المظم قلت انه وان لم يفهم من التقرير المذكور

اى عند
 المورد

صراحة حل الحالة الادراكية على الشيء الذي حصلت به لكنه يفهم منه منمتنا التبتة بناء على ان الصورة
العلمية للشيء لما لم تحمل الامن حبة اشتغالها على الحالة الادراكية لا بد ان يحمل الحالة عليه ايضا وان كان
بين المحملين فرق فالن هذا المحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد
المحشى من الصورة العلمية في قوله فيق له صورة علمية الحالة الادراكية بناء على انها قد تطلق عليها
ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس وانما وجه كونها خارجة عنها فاشا لئلا يقوله وهذا المحمل ليس
نفس الموضوع اه يعني لما لم يكن الحالة الادراكية للشيء عنيا له ولا جزأ له والا فكمون محموله عليه
حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود والاحتياج
والذنبى ان يكون محمولا على الذات بحسب حد الوجودين ودون الآخر مع انه من البين ان الشيء
حال وجوده في الخارج لا يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقيم للانسان حال كونه موجودا في الخارج
انذ وحالة ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة عن الشيء **قوله** فهذا المحمل من قبيل حمل الانسان
على الكاتب هذا التشبيه انما هو في مجرد كون المحمل عرضيا فقط لاني نحو المحمل فان حمل الكاتب على الانسان
حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشيء بالاشتقاق **قوله** فالعرضي من مقوله الكيف هذا
تفريع على ما تقدم من قوله وتلك الحالة تصدق على الاشياء والحاصل في الذهن صدق عرضيا
بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشيء تكون خارجة عن حقيقة ومحمولة عليه غير متحدة مع تلك الحالة
ذاتيا بل عرضيا تكون من مقوله الكيف سواء كان معرضة من هذه المقولة كما اذا تصورتنا **قوله**
او البياض مثلا او من مقولة اخرى كما اذا تصورتنا الانسان او الابوة لصدق تعريف مقولة
الكيف التي هي عبارة عن عرض لا يقبل القسمة ونسبة عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة
لا تقبل القسمة ونسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشيء اتحادا ذاتيا لما لم يكن
كونها من مقولة الكيف فقط بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة
الكيف وان كان من مقولة اجمهر كانت هي ايضا منها وهكذا قال جدي **قوله** استاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة اسماء بالحالة الادراكية ان كانت

من الصفات الانضمامية فالمنضم اليه اما النفس الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم
 ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلافا ليشهد به الوجود ان على ما يظهر بالرجوع
 اليه يلزم غلبه ولا انه يرجع الى الاشكال على شراح التجريد بقوله انه جميع بين المنهيين التي
 القائلين بحصول النفس في الازمان والقائلين بالاشباح وذلك لان القاعم بالذهن
 غير الصورة العلمية ليس الا مضمنا بالعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد
 مثل ما ورد على شراح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجودها وهل هذا الاو عار بلا بيان بل بالمكن
 ان يستدل على خلافه مثل الاستدل على شراح التجريد بان الصورة العلمية كافيته لا انكشاف
 ولا معنى بالعلم الاسبق لا انكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى نقسف وان كانت انتزعية
 ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة
 مبدؤه فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
 العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعات الذهنية ليست من الموجودات
 الخارجية ولا الذهنية الابدال الانتزاع ولا يرب في انه لا ينتزع عن الصورة المفهوم الانكشاف
 وهو ليس بشئ او مفهوم لازمة كالتمايز عما عداه وهو مثل الانكشاف ايضا يلزم ان لا يكون العالم
 عالما بالفعل الابدال انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقم كلفي في
 التصات الانتزاعات وجود منشأ الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوقها صا
 ولولم يوجد انتزاع انتزع وان كانت غير الانكشاف يلزم مع تلك المفردة الثانية انه لا
 على ثبوت هذا الحكم ايضا ليشهد الرجوع الى الوجود بخلاف ذلك ثم اخلل الواقع في كلامه
 ببيان تلك الحالة الادراكية ظم فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتفسف
 وان كان مقصوده انه صفة للعالم فياياه قوله فالعرض من مقولة الكيف سواء كان معروضا
 من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضا هو الصورة العلمية المتحدية مع
 المعلوم انتهى وقد بقيت خبايا لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت نبذا منها في الحاشية

على شرح الرسالة القطبية ان شئت فليخرج اليها قوله نخل كثير من الاشكال منها الاشكالان
الذين سيجي ذكرهما فانظرهما مفتشاً قوله كالاشكل بان الاشياء آه تقريره انا باننا علمنا
بجوهر كنهه يكون علمه اي حاصل منه في الذهن وهي الصورة جوهر انباء على حصول ما هيئات الاشياء
بأنفسها في الذهن وكذا ما يحصل من الكم في الذهن يكون كما ومن الكيف كيفاً وقس على هذا
حال باقي المقولات فكيف يصح حكمهم بحصول العلم من مقولة الكيف مط والافعلي تقدير يكون
العلم بالجوهر مثلاً يكون ذلك العلم الذي هو جوهر كيفاً فيلزم ان يكون شيئاً واحداً في مرتبة ذاته
واخلاقاً تحت مقولتين احيى حسيين لان المقولة عبارة عن الجنس العالي هذا تقرير الاشكال على منط
كلام المحشي في هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على منط آخر هو انا اذ علمنا الجواهر مثلاً يكون علمنا
به اي الصورة الحاصلة منه جوهر انباء على الحفاظ للمهيات في النجا والوجودات ومن المقررات
عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهر او كيفاً وهو ممتنع وحاصل
الاخلال انا لانهم ان حصول ما هيئات الاشياء بأنفسها في الذهن وانخفاضها في النجا والوجودات
يوجب ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلاً في الذهن علماً فيلزم استحالة المذكورة
لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيفاً دائماً سواء كان
معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى وون الصورة الحاصلة من العلوم التي هي تابعة
له فيلزم منه كون العلم جوهر ان كان العلوم جوهر اذ كما ان كان العلوم كما وهكذا قوله فلا حاجة
الى ما تركبه المحشي يعني الشارح المحقق في حاشي شرح التجريد بان عدة من مقولة الكيف آه حاصل
ما اجاب به المحقق عن الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة فيلزم منه على تقدير كون
العلم بالجوهر مثلاً الذي هو جوهر كيفاً ودخول شيء تحت مقولتين لان المقسم للمقولات انما هو
الموجودات الخارجية والعلم لما لم يكن من بل من الموجودات الذهنية فكيف يدخل تحت مقولة
الكيف فعندهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منساج انما هو على سبيل التسامح بمشابهة
الكيف القائم بالموضوع في العين في الافتقار الى الحل وعدم اقتضا القسمته ونسبته لما كان

هذا الجواب من الشئ مخالفا لبرائهم فان بقية مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها
 ثم عدم العلم من الكيفيات النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعني
 عن هذا الجواب حيث قال فلما حاجة الى ما تركبه المحشى آه قوله وقدرنا على ذلك تفصيلا
 آه ولما عرض المحشى عنه اعرضنا عنه ايضا مخافة للتطويل قال الشارح لانه اي العلم من مقولة
 الكيف اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بشئ بل يحصل منه شئ في الذهن سواء كان عينه او سمعه
 او لابل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شئ في الذهن والحكماء
 لما اطلوا الشئ الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لا يرب في انه على هذا
 التقدير تحقيق في الظن عدة امور الصورة الحاصلة من العلوم في الذهن وحصولها الذي هو
 نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم
 عبارة عن الاول جملة من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جملة من مقولة الاضافة
 ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جملة من مقولة الانفعال لما كان الاحتمالان الاخيران
 ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلوم لا بد ان يكون متصفا بها
 اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واثار بقوله على الاصح ان
 كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف قال الشارح ولان المتبادر آه حاصلة انما كان
 المتبادر من صورة الشئ التي وقعت في قعر فكل العلم الصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر
 يخرج اجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذاية فيها اذ اجهل المركب عبارة عن
 الاعتقاد على خلاف ما عليه الشئ في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم ورده
 المحشى بقوله وانت تعلم آه حاصلة اننا لانهم ان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها في
 نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انما لا توجد في اجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من
 افرادها انما المتبادر منها مطابقتها للشئ الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم سواء كانت
 مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج اجهليات المركبة من العلم لتحقيق المطابقة

بالمعنى الثانى فانه من البين انك لا ترى شجرا من بعيد واعتقدت انه شجر فرس واما ان
 كان انسانا وان لم يطابق حاصل فى ذهنك بما فى نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما
 اخذ منه وهو ما كان فى ظنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعظم
 وتوجه بعض الافاضل من ان مقصود الشئ ان صورة الشئ توهم اراوة المطابقة بما فى نفس الامر
 وهو يوجب خروج اجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا توجيه باللايرضى به الشئ فانه قال
 المتوهم من صورة الشئ الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة
 قوله وتفصيله ان المطابقة اعلم ان المطابقة بمعنى واحد يختلف باختلاف التعلق فقد
 يقيم لمطابقة الصورة مع ذى الصورة بمعنى ان الصورة تكون مأخوذة منه وكاشفة له
 وقد يقيم للمطابقة مع ما فى نفس الامر والواقع وقد يقيم للمطابقة مع ما قصد تصوره ومطابقته
 الحيوان الناطق مع الانسان ومنه يقيم التصورات الكاملة التى تكون مطابقة
 بما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان تكن مطابقة لذوها لكنها قد لا تطابق
 بما يقصد تصوره كما رأينا شجرا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس قد تطابقته
 ومن البين انه كامل من الاول وقد يقيم على مطابقة الجزئى على الكلى بناء على انه مندرج تحته
 بين المحشى حال الاول بقوله ان المطابقة مع ذى الصورة آه والثانى بقوله
 والمطابقة مع ما فى نفس الامر آه وترك ذكر حال الثالث وبينه فى شرح الرسالة
 القبطية حيث قال فيه واما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
 والتصديقات لا يجرى فيها المطابقة انتهى ولعل ذلك لانه التصور فى تفسير المطابقة بهذا
 المعنى والافان اخذ فيه مطم الادراك فالتصديقات ايضا بعضها مطابق بما قصد تصوره
 وبعضها غير مطابق له واما الرابع فلم يذكره لانه فى هذه الحاشية ولاننى الشرح المذكور قد
 الصورة التصورية والتصديقية فدخل اجهليات المركبة ايضا فى المطابقة بهذا المعنى قوله
 والمطابقة مع ما فى نفس الامر لاشتمال التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما نعلم

سورة العنكبوت

سورة العنكبوت

من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض وعن اليباوي العالية كما ذهب اليه العلامة الرازي
 وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه في نفسه هو موجود في الازمان العالية دون ما اذا كانت
 عبارة عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول وعن مقتضى النظر
 والبرهان فان التصورات لا يجري فيها هذه المطابقة والمطابقة كذا قال المحشي في
 شرح الرسالة القطبية الممولة في التصو والتصديق فان قيل ان قول المحشي في المطابقة
 مع ما في نفس الامر آية يقض لما قال سابقا من ان المطابقة التي لا تشمل آية اذ القول السابق
 يدل على ان اهل المركب الذي هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا
 لا يوجد فيه المطابقة للنفس الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر
 تشمل جميع التصورات ومنها اجهليات فتشملها ايضا فقام ان المحشي اراد بالنفس الامرية التي
 وقعت في القول الاول الذي يدل على نفى تحققها عن اجهليات المركبة كون الموضوع من حيث
 هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها في القول الثاني الذي يدل على تجو
 المطابقة للنفس الامرية في اجهليات المركبة التصورية ما يفهم من القول بان الامر كذا في
 نفسه فلا تناقض بين القولين لاختلاف محلي النفي والاثبات على ان معنى اهل المركب
 ليس عبارة عما ذكرتموه بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع انجزم بانه
 حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا قوله لا تصافه فيها اي في نفس الامر مفهوم
 الخ لا يخفى ما فيه فان ذوات الممتنعات بالذات في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف
 يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بطيا فلا بد من ان يكون تلك لذوات موجودة فيها مع ان
 الممتنعات لا تصلح الوجود كذا افاده عي قدوة لتحقيق قدر سره قوله يشمل الصواب كن
 التصديقات دون الكواذب فيخرج اجهليات المركبة وهه ابحاث طوينا ذكرها خوفا للابطال
 والاطالة قوله فان قلت آية قيل هذا السؤال والجواب لم يكن في النسخة القديمة نعم كان
 حاشية متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون في الكتاب فحصل هذا السؤال الذي هو

منع على قوله ان المتبادر من صورة الشيء مطابقة الصورة بما هي صورة لانه لما كان المتغير
 في الصورة التصديقية الحكيمية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه لان الحكاية يجب ان تكون
 مطابقة للمحكي عنها فكيف يتبادر من صورة الشيء مطابقة لها لذي الصورة حتى يدخل
 فيها الجهليات المركبة الا ترى انه اذا انقش صورة زيد على لوح على انها حكاية عن زيد
 يعتبر فيه مطابقة لما هي حكاية عنه اي المحكي عنه وهو زيد وحاصل الجواب ان الصورة
 التصديقية بخصوصها من حيث اعتبار كونها حكاية عن الواقع اذا اضيفت الى الشيء
 المطابق بان يقع الصورة التصديقية للشيء من حيث انها حكاية عن الواقع يتبادر منه
 المطابقة مع المحكي عنه البتة دون ما اذا اضيف اليه الصورة مط فان المتبادر منه مطابقة
 لذي الصورة وانه ما اضيف الى الشيء الا الصورة مطلقا دون الصورة التصديقية بخصوصها
 فلم يتبادر منه الا مطابقة لذي الصورة فيشمل الجهليات المركبة بلاسرية قطعاً قوله فتعال
 لعلة اشارة الى سوال وارد على قوله ويشمل الصواب من التصديقات وجوابا ودواما
 في شرح الرسالة القطبية بقوله فان قلت الكواذب يرسمه في المبدأ والعالية لانا خواتم
 للتصورات المعقولة للنفس على ما يقتضيه القواعد الحكيمية فيكون جميع التصديقات ايضا مطابقة
 قلت الكواذب من حيث انها مصدق بما لا ترسمه في المبدأ والعالية وليس لهذا المبدأ
 اذعان وتصديق بما بل تصور محض فادراك بحت ولا شك انها بهذا الاعتبار من قبيل التصورات
 دون التصديقات وما قال بعض المحققين من انها ليست صورة ادراكية لتلك المعاني
 بل مخزونة فيها على نحو الصورة المحسية في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال
 والحافظة ليسا دركين ففيه نظر لانه من البين ان معنى الادراك وهو حضور الشيء عند
 الذات المجردة تحقيق في الكواذب بالنسبة الى المبدأ نعم لا يمكن التصديق ببراهين
 النقص استثناء التصديق لا يستلزم استثناء الادراك فشان المبدأ مع الصواب
 الادراك التصديق والحفظ ومع الكواذب الحفظ والادراك فقط انتهى ويمكن ان يكون

اشارته الى سوال آخر وجوابه تقرير السؤال ان النفس لا امر يطلق عندهم على معنيين الاول كون
 الشئ موجودا في حد ذاته من غير اعتبار للمعتبر والثاني كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل وخبر
 فالمراد من نفس الامر في قول المحشي والمطابقة مع ما في نفس الامر ان كان المعنى الاول منها
 فاعلم بشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها مما لا يصح لان من التصورات ما ليس كك
 كشر كيك الباري وجماع التقيضين وان اراد المعنى الثاني منها فاعلم بعدم شمولها للعمليات
 المركبة في حين المنع فانها مطابقة للامر الذي تحقق في العقل بعد انتزاعه وتقريره جواب
 ان مرادهم من الموجود في المعنى الثاني لنفس الامر الموجود في المبادئ العالية من جهة
 التصديق ولا شك ان العمليات المركبة ليست كذلك فهي موجودة فيها من جهة
 والتصور في داخل حقيقة في التصورات فتايل قال الشارح ولانه يخرج عن العلم
 بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا وانما قيد الجزئيات بالمادية لان
 الجزئيات الغير المادية يحصل صورها في النفس البتة فلا تخرج عن تعريف العلم قيل ان التعريف
 للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كلياً فخرج العلم بالجزئيات المادية عنه مما
 لا شناعة فيه بل اخرج عنه وجب قال الشارح عند من يقول بارتسام صورها في
 القوى والآلات اي الحواس ون من يقول بارتسام صورها في النفس والحواس انما يشترط
 والآلات لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض من دون ان يكون لفسها
 مدركة الا ان بعضها هي الحواس الظاهرة والآلات بعيدة وبعضها هي الحواس الباطنة
 آلات قسرية قوله لا يعبد آله وعلى قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج عن التعريف
 المشهور للعلم حاصل ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل الماخوذ في النفس الناطقة
 ونحن لا نزيد ما منه بل نريد منه ما هو متقابل الخارج اي الذين سواء كان نفسا ناطقة او
 فان العقل بما يطلق عليه ايضا بالجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة في النفس حين العقل
 لكنها حاصلة في الحواس وهي فروق العقل بمعنى الذين فتكون حاصلة في العقل لا محالة فلم يخرج حينئذ

على القول بعدم السداد والرد

من التعريف الشهير للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحل على المعنى المتبادر والتبادر من العقل انما
 القوة العاقلة لا المتقابل الخارج فاشكال الشئ من خروج العلم بالخبريات المادية عن تعريف العلم انما يبق
 بعد لا يندفع بما ذكره المحشى قوله فان قلت آه حاصله ان ذكرتم في وجه الرد وان كيف خرج شكل
 خروج العلم بالخبريات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج
 الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجوه المدركات في
 الخارج عند المدرك لا يحصل صواب في الذهن قوله قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهر
 الاحساس تنطبع وترسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول
 التجاويف الثلث التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبقة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك ياخذ
 الصورة وينتزعها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبحر ثم اذا
 زالت حاله وجود المدركات عند هذا الحس من الصورة عن الحس المشترك تحصل في الخيال الذي هو قوة
 مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور الحسوس وتثبتها بعد القبولية وهي خزانة الحس
 المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة عن تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او في الخيال وهما
 من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور الحسوس بحاسة البصر
 هي من الحواس الظاهرة تنطبع في ملتقى العصبين المتقنين النابتين من مقدم الدماغ ويسمى بجميع الصور
 ثم ينتقل عن الحس المشترك قوله ثم هذه الوجوه الثلث آه يعني ان العلم المتبادر من قوله لم نقل آه
 ان المقصود بيان سبب البعد عن هذا التعريف فقط يعني لم نقل ذلك لانه لا يصير كل واحد
 من الوجوه الثلث وهما مستقلا لذلك يحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم قول ذلك
 مع انقال ذلك التعريف ولم يقل ذلك لما فيه من الساميات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه الثلاثة
 للفعل عن هذا الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذبابة والمقارنة لا الحصول
 فيه وقوع في الذي عني لاجل العلم الا ان يحيا بقلته والكثرة انتهى عبارة النية في قولهم فيها
 ان العلم المتبادر آه ما بينه جدي وهما اذا استاذى كمال المحققين قد سمره بقوله اراونه لو كان الوجوه الثلاثة

المذكورة وجوب الاختيار التعريف الاول كان كل واحد واحد جبا للاختيار يستبداد كما مقتضى
 تكرير للام لتعليل ليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضيه ذكر الصورة في تعريفاتها
 التعريفية تمامه وكذا تبادل المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضيه تركها فقط لاتمام التعريف
 وكذا اخرج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظ في لاتمام التعريف نعم اذا اعتبر الوجود
 الثلاثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب ادخال العلم
 بالجزئيات المادية في المعرفة يوجب هذا التعريف او مراد به وكون الوجه وجهها يقتضي الاستبداد فلذا
 قال بصيرتها واحد انتهى قوله قدس سره كما مقتضى تكرير للام لتعليل من ان يكون التعليل متعللا
 بنفسه لا يحتاج لمعلل في حصوله الى تعليل آخر قوله فيها لكن فيه ايضا مسامحة علم انه لما ورد على التعريف
 المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف هو الصورة الصالحة
 من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكميات لان صورها حاصلة في العقل للمقارنة فيكون هذا
 التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور واجب عنه بان في لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة
 فيكون حاصل التعريف هو الصورة الحاصلة من الشيء التي لها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه
 كما في العلم بالكميات او في آلتها كما في العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه الحاشي في النهاية المذكورة
 بقوله فينه وقوع في الذي هرب به حاصلا ان الشارح انما هرب عن تعريف المشهور للعلم لما يلزم في
 تصحيحه من المسامحة مع انه يلزم على التعريف الذي اختاره ايضا وقوع في الذي هرب لاجله آه ثم
 اشار الى دفعه بقوله اللهم الا ان يحاجب آه حاصل الدفع انه لما يلزم تصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحة
 كثيرة بان يراد من حصول الواقع فيه حاصل وجب اضافة الى الصورة من قبيل اضافة جرد قطيعة
 ويراد من صورة الشيء ما يؤخذ عنه بعد حذف الشخصات لاما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من لفظ
 في ما يشمل المقارنة بخلاف التعريف الذي اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهي في لفظ عند بان يراد
 منها ما يشمل المحذور على غير المشهور الى اختاره قوله تعريف آخر للعلم فيعود الضمير المنفصل في قوله
 المشهور مطلق الصورة آه الى العلم قوله الاول اي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل مختص

يعلم الممكن العلم المحصولي لان الحصول في العقل لا يكون الا في العلم المحصولي للممكن سواء كان محتملا او حادثا
 وتخصيص تعريف العلم المحصولي المطرد دون غيره من العلوم انها هو بالنظر الى مقتضى المقام فان
 مقام تعريف العلم الذي هو مورد القسمة الى التصو والتصديق وبما لا يكونان الا في العلم المحصولي
 المطرد دون المخصوصي وعلم الواجب بل شأنه كما سيجي بيانه فان قلت فعلى هذا ينبغي للحشيش ان يترك
 ذكر الاحتمال الثاني وهو كون قوله وهو وسط الصوة الحاضرة بيانا للتعريف الاول للعلم اعني ان
 يكون التعريف الاول للعلم شاملا لجميع الافراد وهو خلاف مقتضى المقام لان المقام يقتضي التخصيص بالعلم
 المحصولي قلت ههنا الاحتمال الثاني وان كان خلاف مقتضى المقام لكنه انسب من جهة ان التعريف
 على ان يشمل جميع انحاء العلم من علم الواجب الممكن العلم المخصوصي والعلم العمومي يكون في النظم مقصودا
 وبالجملة ان ههنا جنتين جهة مقتضى المقام وجهة العموم فبالجهة الاولى عرف العلم بالتعريف الاول
 وبالجهة الثانية عرف بالثاني وما كانت الجهة الاولى اهم قدم التعريف الاول على الثاني
 وانت خبير بما في كلام الحشيش من الاختلال لان لعقل المذكور في التعريف الاول ان اريد منه جوهر مجرد
 غير متعلق بالبدن كما هو مصطلح الفلاسفة يخرج منه العلم المحصولي للانسان ان اريد منه النفس الناطقة
 التي هي عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن يخرج العلم المحصولي للعقول وعلى كلتا الاراوين يمكن
 التعريف جامعا وان اريد منه المدرك يدخل فيه علم الواجب للممكنات على راسي اثنين فانه حصوله
 عند ما كيف يصح قول الحشيش الاول يختص بعلم الممكن الا ان يقع ان مراد الحشيش بقوله وعلم المحصولي
 العلم المحصولي الحادث بحمل اللام على العبد الخارجي فيكون التعريف الاول تعريفيا للمحصول الحادث
 بان يراد من العقل المذكور في النفس الناطقة ويكون جامعا اذ لا شائعه في خروج علم المحصولي للعقول
 بل خروجه عنه وجب توجه الارادة ان الكلام في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصو والتصديق
 المنقسمين الى البدني والنظري وبما لا يكونان الا في الحصول الحادث فلما يكون التعريف
 الا تعريفيا للمحصول الحادث الذي هو المقصود قوله وتبين ان يكون بيانا للتعريف الاول
 يبرح الضمير المنفصل في قول الشارح وهو وسط الصوة آه الى الصوة الحاصلة آه المذكورة مسبقا

قوله لان يقال ان
 ويمكن ان يقال ان
 المراد بالعقل العبد
 واللام حسب ما يوافق
 من حصوله على ما في
 وهو غير ضمني
 خصوصا في سبب
 فلما اعتد او من علم
 في الممكنات
 فان الحشيش
 حشيشي واجباله
 حشيشي واجباله
 قد رتب ما سواه
 محمول على الجواهر
 مرتفع

وانما اورده في غير ذكر اعادة للخبر ثم اعلم ان يراد المحشى لفظ الاحتمال مشعر بوجوبية القول بالبيان
 ظاهرا لانه في اصلاح هذا يحتاج الى التكلفات لتقريره ان الحصول ان لم يكن مترادفين لغيرهما
 مفهومهما فان المحصور عبارة عن عدم الغيبوبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا كالمترادفين الثبوت
 فان كل واحد منهما يستلزم الآخر صرح ان يراد من الحصول المحصور والصورة وان كانت تطلق على
 الرسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض حيث
 قال الاشياؤ في الخارج هيان وفي العقل صور فان هذا الكلام يوجب اختصاص الصورة بما يوجد في الذهن
 بقدرية المقابلة بل تطلق على المحصور العلمي ايضا اى الذى لا لاكتشاف وهذا هو المراد من الصورة المذكورة
 في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك لشميل علم الواجب جل شأنه ايضا فانهم لا يبالون
 اطلاق العقل على معنى يشمل علم الواجب اى المدرك وعدم وجود الشرع باطلاق العقل على الواجب
 جل شأنه مما لا يفترنا اذ التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة دون بل الشرع فما ل التعريف الاول
 ح الى الصورة الحاضرة عند المدرك فيكون بياننا له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في القول بال
 قول الشارح الصورة الحاضرة تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورده على كلام المحقق قد
 سره لتوجيه كلام المحشى ان الشئ يسمى صورة من حيث المحصور العلمي اى من حيث القيام بالذهن
 دون الوجود الذهني اى الشئ من حيث هو فالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا
 مختصة بها والحصول والوجود مترادفان فيكون الحصول ايضا كفاذا ن لا بد من صرف
 الحصول عن معناه الظاهري الى المحصور ليصح كونه صفة كاشفة لما انتهى من ان الواجب معرى
 من القيام بالذهن فكيف يشمله التعريف الاول للعلم مع ان مقصود المحشى شموله لجميع اقسام العلم فلا
 يكون المحصور الشامل له ايضا صفة كاشفة فمدفوع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذى جعله
 تفسير للمحصور العلمي لا لاكتشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذى هو عبارة عن الصورة التى
 يكون في الذهن منشأ لاكتشاف انحصر من منشأ الاكتشاف اذ قد يوجد منشأ الاكتشاف
 في غير العلم كما في العلم المعرى عن الذهن كالواجب ارادة الاعم من الانحصر مجازا عندهم فيكون المحصور

السيد الوافي ج ١١

منه ما حسن ج ١١

ح صفة كاشفة للصورة فيشمل جميع أنحاء العلم لا يفهم من تلك العبارة من جوهر الشيء في الذهن
مع العوارض الذهنية حتى لا يتحقق في الوجدان ويوجه الابدان قول حيث صرحوا بأنه عقل ومقول
وعاقل لأن هناك أشياء متكررة وذلك لأنه بما هو به مجردة عقل وبما يعتبر ان هو به مجردة
لذاته فهو مقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له به مجردة هو عاقل في ذاته فان المقول هو الذي
المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرط هذا الشيء ان يكون هو او امر اخر بل
مطاع من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء قال الشارح سواء كانت عين ما هو به
المجردة في ما هيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكور اصريحا فيما سبق ولكنه مذكور ضمنيا
باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف السابق للعلم من العلوم ان المدرك لا يقبل المدرك
مالم يكن مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا والمذكور الضمني يصلح للمرجعية لا الى المدرك بالكسر
وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم نفسه قال المحشي السيد
ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء اعم من ان يكون بذاته او باصداق
عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشيء بالوجه غير كنهه
فهو ليس علمنا بذلك الشيء حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العينية لا بد ان تكون عين ما هيته معلوم
لا غيره والعلم بالشيء حقيقة منحصرة في العلم بالكنه قوله فاعلم انه اداه جوابا ليراد على كلام
الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة لما هيته المدرك تتحقق في التصو بكنه الشيء ايضاً فالجواب
في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصو بالكنه وكيف يصح قوله او غير ما وهو في غيره تقرير
الجواب ان العينية على نوعين عينية تجتبه بحيث لا يكون فيها الغيرة اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا
وعينية تكون مع تغاير اعتباري ومراود الشارح بالعينية التي حكم بها في التصو بالكنه العينية لا
وغير ما مقابلها سواء لم تكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصو
بالكنه نسل ما هيته الشيء في العقل اي نفسه وحقيقته الكلية بحيث تكون مرآة لذلك الشيء فلا حرج
يكون الصورة التي فيها حقيقة الكذائية عيناً مجتمعة لما هيته المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقة

الحاصلة في العقل حيث تكون مرآة له لانه من حلي البدييات ان الشيء يكون عيناً لنفسه ^{منه}
 على ان ماهية الشيء عندهم عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من الشيء في العقل فلا تكون لامرأة لذلك
 الشيء فالحيوان الناطق اذا حصل في العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون تصور الكسوة ^{عينا}
 لماهية بالذات والاعتبار لان ماهية ليست الا الحيوان الناطق من حيث انه مرآة له بحال
 التصور كونه الشيء كتصورنا الانسان بنفسه فانه لما لم يكن المرتبة فيه معتبرة لم يكن الصورة هي الحقيقة
 الكلية عينا لماهية المدرك التي هي عبارة عن حقيقة كلية حاصلة في المدرك في العقل حيث تكون مرآة
 له من جميع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور الحيوان الناطق
 وهو بعينه ماهية الانسان المدرك بالعقل اذا اعتبر في المرآتية فيكون تصور الشيء كونه ^{تتعلق} لتحقيق التعاقب
 الاعتباري فيه من الصورة و ماهية المدرك اخلا تحت قوله وهو في غيره واما الاخيران فاما ^{الاول} ان
 فيه لتحقيق المغايرة الذاتية بينهما فيهما ويظهر لك مما قد عرفت اندفاع ما يظن ^{لأن} من ان التعميم
 عين التعميم الثاني والرابع على تقدير ان ^{لأن} لفظ المدرك الواقع فيه بالفتح لان التعميم فيها ايضا باعتبار العينية وعدمه
 كما في الاول لان اعتبار العينية وعدمها في التعميم الاول انما هو بالنظر الى ماهية المدرك دون الثاني والرابع
 فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانت خبير بما في الالزام والواجب انما في الالزام فبانه انما هو
 لو كان المعبر في التصور بالكنة المرآتية وفي التصور كونه الشيء عدم اعتبارها مع انه ليس كذلك فلو
 ونعم ^{لأن} المحقق لعين من التصور بالكنة بحيث يشيل التصور كونه الشيء ايضا فانه عندهم عبارة عن تمثيل
 ماهية الشيء في العقل سواء اعتبر كونه مرآة لذلك الشيء ام لا ويريدون بالعينية والغيرية العينية
 والغيرية بالذات وبالماهية ما به الشيء هو هو فالزم تخصيص حينئذ بذكر العينية بقسم دون قسم
 بل تشلها وصح قوله وهو في غيره لان المراد من غيرية الصورة به الغيرية بالذات وهي التي تحقق الثاني
 غير العلم بالكنة الذي يشيل العلم كونه الشيء وهو العلم بالوجه ووجه الشيء فان قيل انما يدعى التعميم الاول
 من الماهية ما به الشيء هو هو ليعود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول والتعميم الثاني والرابع
 على تقدير ان يقرأ المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على ^{لأن} تقدير كونه العينية وعدمها في كل من

والتي هي الثالث باعتبار نفس المدرك فما جوابه قلت كما حرج اياه بان التيمات الثلاثة انما
 في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون المدرك وجودا في الخارج
 وفي الرابع العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول ولما في الجواب بان التيمات
 على نعم المراتبة في الماهية بالمعنى الذي بينه المحشي من حقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة
 مع انها لا تفهم منها الا على طريق الجزئية ولا على التزام ودلالة الحقيقة عليها ممنوعة فان من الممكن
 انها لا تستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي مأخوذة من تفسير الماهية بالرفع
 في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب عن السؤال كما هو الغرض والكلية المعقولة حقيقة
 للحقيقة والواقع في جواب ما هو يتلزم من رتبة الجواب لما عنة السؤال فيكون هي مستلزمة
 للمراتبة الثبوتية يقال انه ليس مرادهم من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي تتحقق في التصور
 بكنه الشيء لا الوقوع بالفعل والانساخت الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار
 الجواب لما بالفعل وما قيل من ان اداة الوقوع ودون الوقوع بالفعل خلاف التبادر والتعريف
 انما يحل على التبادر فيه ان اعتبار التبادر في التعريفات انما هو اداة المصطلح المصطلح على
 خلافه ولا ليس كذلك يظهر من تبينا ان مرادهم بالوقوع المذكور صحة لا ضلالية على ان الصورة التي
 تحصل في الذهن تكون متشخصة بالشخص الذي فكيف تكون عينيا من جميع الوجوه لما هيته المدرك
 التي لا يعتد بها العوارض في التصور بالكنه وما قيل في الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لما هيته المدرك عينيا
 لما مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لما هيته المدرك لان سوق كلام المحشي يؤول على تدبره على ان المراد
 هو بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما
 يدل عليه رجوع الضمير في قول الشارح كما كانت عين ما هيته المدرك الى الصورة التي وقعت في
 قوله وهو بطلان الصورة الذهنية نفس الصورة التي هي مرتبة العلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي
 بينه المحشي لا تتناول البساطا الذهنية من الانواع فانه ليس هناك شيء يقع في جواب ما هو عند
 البسيط بما هو فكيف يصح الحكم مطابقا بالصورة تكون عينيا لما هيته المدرك في التصور بالكنه

٩
 انما هو
 محشي ج ١
 ١٠
 على ان آية
 في جمل
 اخذ في الجواب
 انما هو

دفعه بان المراد بالعينية والغيرية التقدير بيان معنى ان الصورة التي تحصل في الذهن من شأنها
 بحيث لو قدر لها ماهية تكون عليها او غير ما تصور الانواع البسيطة عين الماهية الواقعة في
 جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة فتأمل قوله وكان التصور الاحساسي رفع سوال هو على
 ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربعة من التصور بالكنه والوجه وكنه الشيء ووجه
 الشيء بان احصر بطم لوجود العاوم الاخر كالصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحسوي و
 تقرير الدفع ان هذه الثلاثة من جملة الاخيرين اى العلم بكنه الشيء ووجه الشيء فلا يتخلل احصر توضيحه
 ان التصور الاحساسي الذي يعبر عنه الصورة اى اصله في العقل بمعنى الذهن المقابل للخارج
 اى لا لآلات لما كان من البدييات لا يمكن ان يكون بالكنه او الوجه لان هذين العلمين لا يكونان
 الا في النظريات بل اما بكنه الشيء او وجه الشيء لان الصورة التي تحصل من الشيء المحسوس في الذهن
 ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا يتخلل مرة لذلك الشيء كما هو المشهود كان ذلك التصو
 ر تصور بكنه الشيء والافوجه الشيء او ما يحصل في الذهن من الشيء المحسوس على تقدير علم العينية
 يكون وجهه البتة هذا يجب ان يحل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصو بكنه الشيء لا يكون
 لانه عبارة عن حصول نفس الصورة في العقل فلو كان التصو الاحساسي تصورا لك يلزم حضور
 شخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية عن الشاع في الذهن وهو موجود والى يكون المشو
 الواحد وجودا والقول بان العلم بكنه الشيء لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا
 بالعوارض الخارجية حاصل في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشيء بحيث لا يكون
 مرة لذلك الشيء بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن هي بما هيها وحقيقتها الكلية في الذهن
 وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما بكنه الشيء قول ايه لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون الحقيقة الكلية
 للشيء المحسوس معلومة بالذات فينبغي ان لا يتخلل حال العلم عند حصول الصورة العينية الخارجية للمحسوس عند غيبته
 عنه لان العلم لا يتخلل حاله عند بقائه بالذات مع ان العلم قطعا ان علم المحسوس يتخلل حاله عند كون
 الصورة العينية للمحسوس غيبته عنها وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي مجمل في حاشية الحاشية بقوله لانه

عبارة عن الحصول في العقل حالة الاحساس والشك انه وجهه لا عينه والاما اختلاف الحال عند الارشاد من
 العلم التصديقي اي علم المصدق به الذي يري بالنسبة التامة او الهيئة التركيبية التي القضية علم بكنية الشيء لا تعلم
 ان كلا من النسبة التامة والقضية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرآة لملاحظة شيء واذ له
 والى هذا اشار المحشي في منهيته بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك
 يعلم بكنية الشيء لا علمه بالكنه والفرق بين انتهى فمراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهيته المذكورة
 النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على
 من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرآة لشيء فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فليعلم
 علما تصديقا وبهف فلا يكون ح علمه لا علما بكنه الشيء فلا يخفى عليه فان اخصار المرآتية في المعر
 في غير موضع وانما فسرنا التصديق بالمصدق بدون الكيفية الازعانية وان كان علمها ايضا علما
 بكنه الشيء لان ح يكون اخلا تحت العلم اخصوي لانهما من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بنفسها
 وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضورا فكيف يصح عده متقابلا اخصوي على انه لا وجه لتخصيص ذكر كبر علم
 التصديقي لان التصورات ايضا من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايضا حضورا واذ خلا
 تحت العلم بكنه الشيء والعلم اخصوي ايضا علم بكنه الشيء كما قال المحشي في منهيته لان العلم اخصوي عبارة
 عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثيل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم اخصوي
 عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا للامر للكشف لمرآة له فيكون علما بكنه الشيء
 وليس عبارة عن تمثيل الماهية الكلية للشيء في العقل بحيث تكون مرآة له فيكون علما بالكنه فان قلت ان
 العلم بكنه الشيء عبارة عن حصول الشيء بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرآة لملاحظة وفي العلم اخصوي
 اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشيء قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشيء
 اخصوي **قوله** فالصورة متعلق بقوله فلعله اربابا لعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمانية
 الشيء اي مما يرد اذراكه لا العلوم بالذات والا فلا شك في انها تكون مرآة له في جميع انحاء العلم
قوله قد تكون مرآة لملاحظة الشيء والمرآتية عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منه الى شيء آخر

ويكون باعتبار الانكشافه فالجواب انه قد يكون الصورة العلمية من الشيء بان يكون له لا لتفاته وبما
 لا انكشافه قوله فان المرأة والمرئي ان كانا متحدين بالذات اه اعلم انه ان اريد من الاتحاد والذات
 الاتحاد في تمام ماهيته بان يكون المرأة تمام ماهيته اي امرأة له فيختص التصور بالكنه في الحد التام و
 يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج في التصور بالوجه وان اريد منه لا يكون
 المرأة خارجة عما هي امرأة له سوار كانت تمام ماهيته او غيرهما يندرج تصور الشيء بالحد الناقص فيضم
 لا في التصور بالوجه والحق هو الاول لتصير محتم ان تصور الشيء بالحد الناقص تصور بالوجه قوله متغاير
 بالاعتبار فان المرأة التي هي الحد التام مرتبة التفصيل والمرئي الذي هو المحدود وما هيته المرئي وقد
 عرفت معنى الماهية فتذكره قوله فالصورة بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان جليها بما
 مرأة لا دراكه قوله وان كانا بالعكس اي بان يكون المرأة والمرئي متغايرين بالذات متحدين
 فالصورة بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب متغاير بالذات للانسان متحد معه بالاعتبار
 بعرض مبدئه له قوله وقد لا تكون اى الصورة العلمية مرأة ملاحظة شيء وآلة لا دراكه كتصور
 الانسان نفسه والحيوان من ان يجعل مرأة لتصور الانسان وينبغي ان يعلم ان المرء بعد العلم
 عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرأة والالم يخص العلم في الاتحاد والاربع لا يخرج منها الصورة العلمية التي
 لا يعتبر فيها عدم المرتبة لما من التصور بالكنه فلا اعتبار المرتبة فيه ومن التصور بكنه الشيء فلا اعتبار عدم
 المرتبة فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشيء فعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئي بالذات واتحاد ذلك
 الصورة العلمية مع بالذات قوله وهي اى الصورة التي لا تكون مرأة ملاحظة شيء تنقسم الى علم
 بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فينه ان علم الكنه والوجه في العلم بالكنه والوجه للذين يعلمان ملاحظة
 لا يمكن الا بكنه الشيء كما يحققه الشيء فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء مرأة ملاحظة
 مع انكم قد نصيتم المرءية في العلم بكنه الشيء مطر ويكون الجواب عنه لا بان معنى علم الكنه والوجه تشكلا
 بنفسهما لا بالمعنى المصطلح الذي ذكره لمشي لان علم الوجه والكنه مالم يصح ان يكون علما بالوجه
 وبالكنه كما سيتضح وجهها فلو لم يكن علما بكنه بالمعنى المصطلح ايضا لم يكن تقسيم العلم الى الارب

حاصر ابن ان نفى اعتبار المراتبة اما خوزة في علم الشيء بكنهه انما هو باعتبار جعل هذا العلم علما له او لا
 بالذات وعلم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء وان كان مرآة لذي الكنه والوجه وعلمنا شفا
 له لکنه ليس اولا وبالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا لکنه الوجه والکنه اللذين هما كاشفا
 لذيهما وبالجملة ان المراتبة التي توجد بانفوا اعتبارها في العلم بكنه الشيء وما نفوه لم توجد قتال
 قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه كما اذا علمنا ان الكتاب الذي هو وجه للانسان
 بحيث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشيء اعترض عليه جدي ويستأذ استاذي كما ان المحققين
 سره بقوله لعل هذا التحقيق محل خدشة فانه لا يخفى اما ان يكون المقص من العلم في العلم بوجه الشيء
 ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه لا العلم بوجه الشيء وان كان المقص هو الوجه نفسه فمعلوم
 اما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثاني بطم فان كون الشيء معلوما بدون ان يحصل نفسه بدون
 ان يقصد من اجل ذلك الشيء غير معقول وقد صرحوا به ايضا فادعاء هذا النحو من العلم مكابرة
 محضه فاذا علم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشيء بكنهه فهذا ليس تسما آخر من اقسام العلم بل مندرج
 في العلم بكنه الشيء وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول ايضا وقد كنت عرضت هذه الاشبهة
 على الاستاذ مد ظله فحسنها انتهى وما قيل ارفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذمولا عن قيد
 الحيثية فبقية قال ابي نسباً وعلماً حاوياً للمعقول والمنقول والفروع والاصول سكنه السكالي
 في فراو ليس جنانة في حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلاً لان الوجه والملتقت بالذات من وجه
 المحيث اما نفسه فقط فنيدرج في العلم بكنه الشيء واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشيء بالوجه لان التفات
 من شيء الى شيء لا يعقل ما دام لم يكن مرآة لذلك ولا غنى بالعلم بالوجه الا ذلك على اننا نقول ان
 الحيثية المذكورة لو كانت كافية للتمايز العلمين فنحيل حصر العلم في الاقسام الاربعة بل تزيد عليه لانما جري
 الكلام في العلم بكنهه ايضا بمثل ذلك فان لکنه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن
 والثاني علمه من حيث انه كنه شيء وبالجملة ان علم الشيء بوجهه ليس علماً حقيقة لانه لم يحصل في كنه
 ولم يقصد من اجل الالتفات اليه ومنه ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل وجهه

سـ مولانا محمد رضا نور احمد قدس سره انفا على السكالي قدس سره

سـ قائل انما هو احمد علي ح

بحيث بلغت الى ما لوجه لكن لا يقصد به الالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه يقصد به الالتفات
 الى ذي الوجه انتهى وما يجب التنبه هو انه يندفع بانقلته من كلام الى قدس سره هو قوله ان الوجه
 والملتفت آه ما قد نذره به الى بعض الاولاد من ان علم الوجه من حيث انه وجه للشيء في الواقع
 مع قطع النظر عن ملاحظة هذه الحيثية علم للشيء بوجهه بدون هذه الحيثية في نفس الامر كنهه ثم علم
 ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول ايضا قول المحقق
 فاعلمه آه ووجه البطلان ظم فانه لما ثبت العلم بوجه الشيء يكون هذا القول الذي يفهم منه ان
 في علم الشيء بوجهه يكون بين الصورة والمهية تغاير صحيحا فالصواب ان ينبغي القسمة بان يقع
 ان العلم ان انكشف به ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت مرآة له او لا والا فبالوجه لبطلان
 العلم بوجه الشيء وعدم الفائدة في اعتبار علم الشيء كنهه تسامحا قال الشارح سواء كانت
 تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه اشارة الى تقسيم العلم الى حصولي واخصوي واه اعتراض
 احدهما انه لا بد ان يكون بين الاقسام تباين مع انه ليس كذلك بين حصولي واخصوي بل
 عموم وخصوص مطم بحسب الصدق فان الصورة القائمة في النفس يصدق عليها العلم اخصوي وكذا
 صفة انضمامية يصدق عليها العلم اخصوي بناء على ان علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية حصولي
 وقد يوجد اخصوري ودون حصولي كما ترى في علمنا بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليه ما وجب
 عنه ان تنقسمه ليس تقسيما حقيقيا ليجب ان يكون بين اقسامه تباين بل ينبغي شرح مراتب
 العلم في الصورة العلمية بانه ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصوليا لكون طريق علمه حصولي
 وان كان عينيا لكون حصولي لكون طريق علمه اخصوي وتباينهما بانقله المحقق من قول الشارح
 في حاشية المنهية ان علم العلم حصولي ثم اجاب عنه بقوله ولا يخفى آه توضيح الاعتراض ان صورة
 الشيء كاللسان اذا حصلت في العقل يكون علما حصوليا فاذا تعلق العلم بالكون في العلم علم
 اخصوي والعلم حصولي لما كان من الصفات الانضمامية للنفس يكون علما اخصويا لما بين
 في محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حصولي عينيا للعلم حصولي الذي هو عبارة عن الصورة

١٢٩
 حاصلته في العقل ومعلومية له لاتحاد العلم وعلومه بحسب الشيء اعتبارا في الموضوع فيلزم منه ان يكون
 هذه الصورة خارجية بناء على انها علم حصولي وفيه يكون الصورة العلمية عيناً للصورة الخارجية وغير قائمة
 به بناء على انها علم حصولي وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا كما ترى ثم لما كان
 لا اعتراض موقوف على ان علم النفس بصفاتهما الانضمامية حصولي كانه في هذه المقدمة نظرية وبما اورد
 عليها وليلا لا بد ان نستدل عليها وليلا لئلا يتم الاعتراض فاقول انه لو لم يكن علم النفس بصفاتهما
 الانضمامية حصوليا بل حصوليا بان يكون علمها بحصول صورها فيها لكان للصورة تاثير في الادراك
 بان تجعل العلوم حاضرة عند النفس كما يكون لما تاثير لك عند ادراكها شيئا آخر ولما كانت صفات
 النفس حاضرة عندها فلما احتياج لاكتشافها الى صورة تؤخذ منها وقد يستدل عليها بوجه آخر هو انه
 لو كان علم النفس بصفاتهما الانضمامية بحصول صورها لزم جماع المتشاكلين فيها ولا يخفى في هذا اجتماع
 المتشاكلين انما يستحيل اذ انعقاد الاستياد بينهما وهذا ليس لك اذ يوجد الاستياد بينهما باعتبار الوجود
 الاعلى الذي هو مرتبة العلم والوجود النظمي الذي هو مرتبة العلوم وتوضيح الجواب ان المراد بالوجود
 الخارجي في مقام تقسيم العلم الى حصولي وحصولي ليس بهو متبادر منه من كونه خارجا عن المشاعر
 حتى يتوجه اعتراضكم من لزوم كون صورة واحدة خارجية وغير خارجية بل المراد منه ما يترب عليه الآثار
 فيعلم ويشمل له وجود خارج عن المشاعر وماله وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية لا
 كما منتهى ما يترب عليه الآثار فمرادنا من الصورة الخارجية فيما حكم بعينيتها الصورة الحاضرة في الذهن لما هي
 خارجية بالمعنى الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه وهو الوجود الخارجي عن المشاعر كما في علمنا بانفسنا والفرد
 الثاني وهو ماله وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية كما في علم الصورة العلمية
 وفيما حكم بعينيتها لما هي خارجية بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا الفردين بل باعتبار الفرد الاول فقط
 فلا شناعة في لزوم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية لانها باعتبارين مختلفين اما الاولى
 فباعتبار تحقق الفرد الثاني من الوجود الخارجي بالمعنى الاعم ولا شك في انها مقترنة بالعوارض الذهنية
 فتكون مما يترب عليها الآثار كما لاكتشاف وغيره فتكون ابعادته باخصوص العلم المتعلق بها خصوصا

عين تلك الصوة الخارجية بناء على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست
 خارجية عن المشاع بل هي متحققة فيها بناء على انها مقتضية بالعوارض الذنبية فتكون علما حصوليا لغير الصوة
 الخارجية عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلام المتوهمين الوجود الخارجي
 بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كماله وديون اعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم من كون الصوة العلمية خارجية
 وغير خارجية معاً بل هي خارجية فقط لانها مما يترب عليها الآثار فتكون علما حصوليا لغير الصوة الخارجية
 المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صوة خارجية ودونها مع اقترانها بالذنبية
 الذنبية حتى تصير خارجية ومعلومته للمفوض اليه فيكون العلم المتعلق بها خصوصيا عين تلك الصوة الخارجية
 بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا بجملة في محل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصوة العلمية
 الواحدة خارجية وغير خارجية بناء على انها من جنسين محتمل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناء
 على انها خارجية فقط بمعنى قول المحشي ان الصوة العلمية اه ان الصوة الحاصلة في الذهن من حيث
 انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون
 خارجية فتقول الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صوة اه بيان للوضوح
 الذنبية في قوله لها وجود وحده والوجود الخارجي اشارة الى جهة اطلاق الوجود الخارجي على الصوة
 المذكورة مع ان وجودها في الذهن بانه لما كان هذا الوجود الذنبية متساويا للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب
 الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه لمؤلف المحشي من الحازاة المشابهة لا التعالين مني الضد ثم هنا فاما علمية
 يجب البينة عليها اي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي توهمه ان قول الشرح ان الصوة العلمية
 تكون عينا للصوة الخارجية في المخصوص في دن الحصيلي قولنا سدا لان العيننة توجد في المخصوص ايضا
 او المراد بالوجود الخارجي ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد في العلم المخصوصي المتعلق بالصوة
 العلمية بل المراد منه ما يترب عليه الآثار وهو يوجد في المخصوص ايضا فيكون الصوة العلمية في العلم عينها
 للصوة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر انت خبير بما في كلام المحشي من الاحتلال بوجهين الاول
 فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيهه بما لا يرئى به الشرح فان القول الذي نقله من الشرح والصرح

على ان المراد من الوجود الخارجى هو الوجود الخارج عن المشاعر وانه بالمعنى اللامع والا كيف يقتضى الشرح
على نفسه في منية على قول المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجى
اللامع لا يتوجه الاعتراض لصلما والقول بانه ما حصل المحشى كلام المنية على الاعتراض بل على انه مبين
وتحقيق الحال ثم ما كان فيه اجمال وفيه بقوله لا يخفى اه فالاصل ان في علم العلم المحصولي الذي هو
حضورى وان لم يرم في النظم استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا تحال فيه
بناء على ان المراد من الوجود الخارجى معناه اللامع قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان
لو كان عينيا للمحصولي وتحداه ليرم تقسيم العلم المحصولي الى التصو والتقدير والتصاف بالبداهة
والنظرية كما ينقسم المحصولي الى التصور والتقدير لا يتصف بالنظرية بالبداهة لان يكون حال احد
المتحيزين يكون حال التحداه الآخر مع انهم قائلون بان المحصولي لا ينقسم الى التصور والتقدير ولا يتصف
بالنظرية والبداهة ولكن اجواب عنه بان ادبهم من قولهم ان المحصولي لا ينقسم الى التصو والتقدير
ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن تحاده بالمحصولي لا يلزم
انقسامه التصاف الا بالواسطة بالذات قوله فالمراد بالوجود الخارجى هو اى في مقام تقسيم العلم الى المحصولي
والمحصولي لا يميل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الاثار فانه لا يميل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو الى الصورة
العلية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة عليية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما ما يترتب
عليه الاثار واعلم ان هذا القول يدل على ان كل فرد من فردى الوجود الخارجى بالمعنى اللامع دخلا في
جواب الاعتراض الاول ان يقرر اجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل كلا الفردين
دون الثاني فان فيه خلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشروحا قوله تفصيل المقام هذا التفصيل
ينطبق على كلا تقريرى اجواب فان قيل الحاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشئ من حيث هو
وكذا الحاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشئ من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشى في الاول
ليقال انما ذكره لتلخيص الناظر في التقرير الاول في ان الشئ من حيث هو هو ما ذاه حاله في التقرير
الثاني في ان الشئ من حيث العوارض الخارجية ما ذاه حاله فاقول قوله اعتبار الشئ من حيث هو

متعلقه بالشئ بان يكون شرجا ونحوه فيكون الحثية اطلاقية لا تقيدية فلا يتأخر خلط مع العوارض ولا يجوز
متعلقا بالاعتبار فان الاعتبار المحيث بهذه الحثية مقسم للاعتبارات الثلاث اعم منها لا تستمر قوله
فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم المحصولي بالذات لمصولة صورته العلوية التي هي مبدأ لاكتشاف الغنى في الذات
بالذات كما هو عند الجمهور واذا بالعرض كما هو عند المحشيين لقائل بالحالة الادراكية التحلطة بها فما دام يبقى
هذا الشئ في الذهن يبقى علمه ولا يتوهم ان كون الشئ من حيث هو معلوما لا يتصور في العلم بالمعلومات المادية
الخارجية فان معلومته ليس الا الشئ الخارجي المادي المتقترن بالعوارض الخارجية لا الشئ من حيث هو مادي
قطع النظر عن العوارض لان في المعلومات الخارجية ايضا يتصور مرتبان مرتبة من حيث هي هي مع قطع النظر عن المرتبة
ومرتبة اقتران مع العوارض فالموتى الحاصلة في الحسن مع قطع النظر عن العوارض حسية معلومة ومع اعتبارها علم حصول
قوله لمصولة الشئ من حيث هو هو في الخارج بنفسه ليس لقوله موجود في الخارج قوله في الذهن بصوته ليس لكون الشئ
من حيث هو موجود في الذهن فالشئ من حيث هو موجود في الخارج بوجوده على بحيث ترتب عليه آثاره وجود
في الذهن بوجوده على وبتشخصه في شئ لا يترتب عليه آثاره التي ترتب عليها آثار هذا الشخص وهذا الشخص الذي يصح
له ولا يكون عينه لعدم ترتب آثاره عليها فلا يخلل صورة الحرارة محلها حارا وان جعلته علما بخلاف الشخص الخارجي
فانه يحيل محلها قوله والشئ من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم المحصولي بالعرض وان شئ
من حيث العوارض الذهنية فانه علم حصولي لا معلوم قوله التحقق العلم عند انتفاء توفيقه ان العلم
لما كان صفة للنفس ذات اضافية بينهما وبين العلوم وتعلق بهما لا بد ان يستلزم تحققه تحقفا
فلكي كان الشئ الخارجي معلوما بالذات لا يتحقق العلم بانتفاء كماله ينتفي العلم بانتفاءه لان انتفاء
اصلا مضامين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثيرا ما ينعدم المعلوم الخارجي ولا ينتفي علمه فلا يكون
الشئ الخارجي الا معلوما بالعرض والشئ من حيث هو معلوما بالذات لا انتفاء العلم بانتفاءه ولا ينتفي
عليك ان العلم المعلوم الخارجي انما هو عن الزمان لللاحق لا عن زمانه ولا من الدهر فلا يكون منتفيا
بالكلية حتى يلزم من انتفاء انتفاءه بالكلية وفي بعض المحاشي ان اراد بكون الشئ
من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير واسطة في الثبوت فلا

ان العلم الحصولي علم له حقيقة فالقباة القباة من كون العلم صفة ذات اضافية وتحقيق الاضافة يستلزم
 وجود المضاف اليه مع ان الشيء الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد بكونه معلوما بوسطة الغير بوسطة
 في العوض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما بالحقيقة بل بالمجاز وفي ذلك لانا كثيرا ما حكم على اشياء خارجة
 من حيث هي ككثرة الناري في بدته ان الحكم فرع للعلم هو يستدعي تصورا المحكوم عليه منه حتى قد يتبدل
 على كون الشيء من حيث هو معلوما بالذات الشيء الخارجي معلوما بالعرض بان العلم الحصولي عبارة عن حصول
 الصورة والصورة الحاصلة عند المدرك فيكون الصورة معلومة والصورة عبارة عما يؤخذ عن الشيء بعد حذف
 الشخصيات عنه في العوارض عنه فيكون العلوم بالذات هو الشيء من حيث هو دون الشيء مع العوارض الخارجية
 الا ان الصورة لما تؤخذ عنه قيل له انه معلوم بوسطتها فيكون هو معلوما بالعرض قوله وهو موجود في
 الخارج ان قيل ان الشيء من حيث العوارض الخارجية مقيد بالحقيقة والحقيقة امر اعتباري اعتبارية خارجة
 يستلزم اعتبارية الكل فيكون الشيء المحيث امر اعتباري فكيف يكون موجودا في الخارج ليقان اعتبار
 الحقيقة يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للحيث بان يكون معتبرا في الملتحظ ونحو على ان لا يكون جزءا
 بان يكون معتبرا في الملتحظ فقط والحقيقة انما اعتبرت على النحو الثاني ودون الاول فلا يمنع كون الحيث محمولا
 في الخارج او منشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية الحقيقة التي هو امر اعتباري للحيث هي ليست الا في النحو
 الاول ودون الثاني قوله والشيء من حيث العوارض الذهنية اه توضيح الكلام ان الشيء بالاعتبار
 الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة العلوم اذا اعتبر مع العوارض الذهنية صار صورة ذهنية
 اي منسوبة الى ذهن لانه اعتبر مع العوارض الذهنية وهو معنى قول المحقق صورة ذهنية للاعتبار الاول
 فيكون علما حصوليا لكونه عبارة عنه متى تعلق العلم به يصير علما حصوليا ويكون ذلك الشيء معلوما له
 لكون العلم الحصولي انما بالنفس قبل ان انضمامها بعلم النفس لصفاتهما الانضمامية يكون علما حصوليا بالاضافة
 النظمية معلومة والعلم حصولي لما كان متحدرا مع المعلوم فحواجا لا بد ان يكون ذلك العلم اي علم
 المحصول الذي هو علم حصولي متحدرا مع معلومة الذي هو العلم الحصولي وعينا له فنقول الحثي لكونه صفة قائمة
 بالنفس لا يلائم على كون علم العلم الحصولي علما حصوليا ونفهم منه دليل كون العلم الحصولي معلوما بهذا الخصوص

ضمننا لانه اذا تعلق العلم بالشئ يكون هذا الشئ معلوما فعمل العلم يحصل الى اذ صار حصوله يكون العلم حصوله
 معلوما للعلم اخصوي البته فان قلت ما الدليل على كون العلم النفس بنيتها ومنفاتها الانضمامية علما
 حصوليا قلت ان الدليل على الاول ما اورده رئيس الفرن شيخ ابو علي ابن سينا في الشفا بما حاصله انه لو لم
 علم النفس بنيتها حصوليا بل حصوليا يحصل صورة النفس المعلومه في النفس العالمة ومن العالوم ان حصوله
 لا تأثير لها في الادراك الا بان تجعل في الصورة حاضرا عندها وما حضرت النفس عند نفسها بالادوية فلاحظ
 لاجل انكشافها الى اعتبار صورة منتزعة عنها وخصوص الشئ بنفسه لا بالواسطة هو علم حصوله وقد يستدل
 على المصطلح بوجه آخر هو انه لو لم يكن علم النفس بنيتها علما حصوليا بل حصوليا بان يحصل صورة النفس في
 النفس بلزيم قيام الشئ بمثلها ولا يخفى بانيه فان قيام الشئ بمثلها لا يتجمل لانه ليس احدهما اولي بالية
 من الاخره ليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجوه ظلي اولي بالية
 من ذات النفس الموجودة بوجوه اصلي الدليل على الثاني قد مرنا فتذكره قوله لترتب الآثار الخارجية
 عليه انصافا لذهن آه هذا ان لميلان على كون الشئ من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج
 حاصل الدليل الاول منها على النظم القياسي هكذا الشئ من حيث العوارض الذهنية ترتب عليه الآثار
 الخارجية وكلما ترتب عليه الآثار الخارجية يكون موجودا خارجيا فينتج ان الشئ من حيث العوارض الذهنية
 يكون موجودا خارجيا فيه انه ان اردتم بالآثار الخارجية الآثار التي تكون خارجة عن المشاعر فنظم ان
 من حيث العوارض الذهنية لا ترتب عليها الآثار الكذائية على انه ينافي ما سبق من ان المراد بالآثار
 الخارجية ما هي بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص اعني ما يكون خارجا عن المشاعر وان اردتم بها الآثار الخارجية
 بالمعنى الاعم فهي كما توجد في الشئ من حيث العوارض الذهنية توجد في الاعتبار الاول الى الشئ من حيث هو
 ايضا فينبغي ان يكون هو ايضا موجودا في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية الآثار المخصوصة
 التي لها دخل في تميز الشئ عن غيره عند الذهن فهي لا توجد الا في الشئ من حيث العوارض الذهنية
 مرتبة القيام دون الشئ من حيث هو هو الذي هي مرتبة العلوم لطالب لبرهان على الفرق ودعوى
 البديهة كيف يسلمها انحصار حاصل الثاني ان لذهن الى النفس ان حصل فيه شيء وعبره بالاقتران بالعوارض الذهنية

يكون لك الشيء صفة منصفة مع النفس كقولنا انضمامها بالانضمام لا بعبارة عما يكون فيه وجود الصفة
 مع الموصوف بكونه في كذا الشيء موجودا في الخارج كما ان النفس التي ينضم بها موجودة فيها بناء على
 ان الانضمام الانضمامي يستدعي وجودا حقيقيا لا يحصى باقية الاول لا فنانا لان ان الانضمام الانضمامي
 يستدعي وجودا حقيقيا في الخارج نعم الانضمام الانضمامي الخارجي يستدعيه لكن لان ان الانضمام
 بذات الشيء اى الصورة الذهنية الانضمام الانضمامي خارجي فان من لا يقول بجارية الصورة نفس قبول
 ان الانضمامها معها انضمام خارجي ثم ان وجه كلام المحشى بان هذا الانضمام مالم يجز ان يكون فيها لا
 يكون الانضمام المذكور في النفس من طرف الانضمام الذهني لا يكون لان النفس فكما ان النفس نفس تكون
 بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجا فيكون تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الانضمام
 الانضمامي الخارجي يستدعي وجودا حقيقيا في الخارج فضمير هو في قول المحشى هو يستدعي اخرج
 الى انضمام الذين لا الى الانضمام الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد يقم في جوابه ان قوله كذا
 يجز ان يكون هذا الانضمام ذهني لا بد ان يكون خارجا مما اذا الانضمام يتصور على ان الخارج الاول ان يكون
 كل من النظم والنظم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذين الثالث
 ان يكون النظم موجودا في الذين النظم اليه في الخارج واما عكسه فلم يوجد الاول يستدعي وجودا حقيقيا
 في الخارج والثاني في الذين الثالث في نفس الامر اجابته للذين في الخارج فلا يلزم من عدم كون الانضمام
 ذهني كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعي وجودا حقيقيا في الخارج حتى يلزم
 من ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودها في نفس الامر والواقع ولا نشأته في ذلك هو
 متحقق فان النظم اليه النفس موجودا في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والنظم اى الصورة موجودة في
 الذين الذي هو فرد آخر لما فلا يثبت ما ادعاه المحشى من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
 فبان في كلام المحشى هنا فانه اذ يفهم مما سبق ان وجود الشيء من حيث العوارض الذهنية في الخارج
 الاعم والدليل الذي اوردته المحشى ان تم لدل على وجوده بالمعنى الخاص اى الخارج عن الشارع اذ على تقدير
 اخذ الوجود الخارجي بالمعنى الاعم للشيء المحيث بالعوارض الذهنية لم يكن طرفا حقيقيا من احد مع كمال

وال على اتحادهما فيما وآمانا لثانبا ان النفس ان كانت متصفة بالشئ كان في ذلك الشئ حالها فيها
 وبتشخصا بالشخص الذي هو وحلول الشخص مستلزم لحصول الطبيعة التي هي نفس الشئ الذي هي
 مرتبة المعلوم فانصفه لذ من بها ايضا فيستلزم خارجية الشئ المعلوم بناء على ما قال المستدل من
 ان الانصاف لا انضمامي يستدعي وجود شيئين في الخارج فتأمل قوله هو الا اعتبار الاول اي
 الشئ من حيث هو قوله لا العين الخارجى لا يتقار مع بقا العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن ذلك
 بناء على اتحادها قوله ولا الصوة الذهنية من حيث انها صوة ذهنية فانما علم لا معلوم قوله
 وان العلم المحصولي آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون المحال انه بهذا التفصيل يظهر
 ان العلم المحصولي علم حقيقي لان العلم الحقيقي عبارة عما يكون مبداء لاكتشاف حقيقة المعلوم ومن
 البين ان الصوة الذهنية التي هي علم حصولي يكون مبداء لاكتشاف حقيقة المعلوم اي الصوة
 من حيث هي بانها جوهر او عرض بسيط او مركب الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البته كما يكون
 العلم المحصولي علما حقيقيا وپر وعلية قال عمى قرة المحققين المتأخرين من انه كيف يكون علم
 المحصول علما حقيقيا مع انه ضعف مدارج العلوم فانه لا يتكشف به العلوم حق الاكتشاف فان النفس
 وان كانت حاضرة عندنا لكن لا يتكشف بهذا المحصول انها جوهر بسيط عرضي ومركب على تقدير
 التركيب من اية مقولة من المقولات وكذا لا يتكشف حال الصوة التي فيها بانها باي نمط لا حاصلة
 فيها او قائمة بها وكذا الملكات الحسنة والبردية التي فيها لا تتكشف لديها الا بعد التفحص البالغ
 قوله من خصص العلم الحقيقي بالعلم المحصولي فكانه توهم آه لما توهم المخصص ان المعلوم بالذات
 للعلم المحصولي العين الخارجى للعلم المحصولي لنفس صفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم المحصولي
 لا يكون علما حقيقيا كيف لو كان كذلك لنتف بانتقار العين الخارجى بناء على اتحاد العلم مع المعلوم
 بالذات مع انه ربما ينتف العلوم الخارجى ويبقى علمه خص العلم الحقيقي بالعلم المحصولي وهو ينتف
 بانتقار معلومه علم انه اشار المحشى بقوله فكانه توهم الى ضعف قول المخصص وقدم وجهه نفاك
 ان ليس معلوم العلم المحصولي الا الشئ من حيث هو ود العين الخارجى حتى لا يكون العلم المحصولي

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة لا يشترط محتاج الى الحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة المظهر
 تقطع محتاج الى الحل دون مرتبة الطبيعة فتأمل قوله مع ان بناط آه حاصلا انا نعلم باضرورتها
 المعروف حتى حصل في الذهن اقترن بالعوارض الذهنية سار في تلك المرتبة منشأ لا لاكتشاف يكون
 علمه لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض في الكاشفة بان يكون جزءا لعلوم قوله ومن علم ان
 المحقق الطوسي تبعه المحقق الدواني ومرزا جان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والعلوم
 في المستوى التغايري اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في عالم النفس بناتهما وصفاتها الانشائية
 هاذي هو علم حضوري يكون لنفس وصفاتها الانشائية من حيث انها حاضرة عند المجرود
 اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرود معلومة فان قلت ان كلام المحقق
 الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس علمها بذاتها من حيث انها حضرت عند المجرود عاقل
 انها مجردة حضرت عند المجرود معقول على التغاير بين العلم والعلوم في المستوى
 يصح انتساب التغاير بين هذين اليك من تصحيح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العلم والعلوم
 في المستوى لغير التغاير الاعتباري بين العلم والعلوم فيما يشتمل على ان منشأ التغاير الاعتباري
 بين العلم والعلوم انما يتحقق ايمثنتين هو كما يوجد في العلم والعلوم للمحضوى تحقق التغاير الاعتباري
 بينهما ايضا البتة لا تلتزم تحقق ما هو منشأ الشيء بتحقيقه فصح انتساب التغاير بين العلم والعلوم في المستوى
 ح الى المحقق الدواني لفهمه من كلامه ضمنا قوله كتفاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالنحل
 والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعالية للمعالجة والمعالج بالفتح هي
 من حيث انها لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة
 النفس لأمراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات في المعالج
 بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن قوله فقد شبه عليه توضيح ان التغاير بين المعالج والمعالج بالكسر المعالج
 بالفتح انما هو بحسب الشداق او مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرته اعتبارية ومصداق
 المعالج بالفتح من قبل المعالج من الغير ولو غيرته كك لا شك في تغايرهما والتغاير الذي اعتبره

بين العلم والمعلوم من جهة الحقيقة انما هو بعد تحققهما على الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين
 شئيه التغاير المصدق في التغاير الذي بعد تحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
 المعالج مع انه ليس كذلك اذا التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج
 بحسب المصدق الا ان يقيم ان قصد الزاعم بتشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
 لتشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان التغايرة بعد تحقق
 وفي المعالج والمعالج في المصدق قال الشارح او في آلاها عطف على قوله في ذات المدرك
 قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها اي لا يكون الا باستعانة الحواس
 من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن المحسوسات المشتركة والحواس
 باحسان الحواس الباطنة قوله اراد بعلم الباري غرضه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال
 عين الذات مطسورا كان علمه بذاته او غيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو
 قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
 فيكون عينه لئلا فلا يكون صفة كماله تعالى فما قال بعض الافاضل من ارجل كلام المحشى ان
 علمه الاجمالي بذاته تعالى عين المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة
 الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم
 التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه نعم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
 علمه الاجمالي في الموضوعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره هذا
 فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
 غيره فمحسوس من الاول اذ الكلام في عينه العلم بمدرك بالفتح وغيره عينه علمه الاجمالي بسلسلة
 الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو تغاير المدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتأمل قوله
 وارجح ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالي للواجب ان علمه لا بد ان يكون في علم
 بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ للانكشاف ودفن آه

ع
 مؤلفا
 محمد بن حم

ع
 مؤلفا
 محمد بن حم

فيكون هذا العلم عين المدرس بالفتح قطعاً فلا يكون إلا علماً حضوياً أو حضوياً هو عبارة عن خصوص
 المدرس بالفتح بلا واسطة عند المدرس بالكسر فيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير أصلاً
 وعلمه الإجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كون في ذاته منشأً لاكتشافها بأن تكون مرة لها في اكتشافها
 فيكون في اتراح معلومته بالذات الممكنات معلومته بالعرض بواسطة الممكن غير الواجب غير أنه فيكون
 العلم الإجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرس بالفتح أي الممكن فمراو الشاخص من المدرس في قوله عين المدرس
 المدرس بالذات ومن الضمير الذي في قوله وغيره المراجع إلى المدرس المدرس بالعرض لا يقم إلا العلم
 الإجمالي للواجب بالممكنات علم حضوياً فيكون عيناً لما في العلم الحضوياً يكون العلم عين المعلوم من
 بحته بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الإجمالي عين له تعالى فيلزم منه أن يكون الواجب متحداً بالممكنات
 وعيناً لما في عين البين أن يكون عيناً لما هو عين للشيء يكون عيناً للشيء البتة لأننا نقول لأنهم
 من كون العلم عين العلوم في العلم الحضوياً عينية في جميع أنحاء بل في بعض أنحاء وهو علم المحركات بال
 وصفاتها الانضمامية ودون علمه الإجمالي للممكنات ولكن سلماً فنقول أن مرادهم من العينية عين
 عينية العلم مع المعلوم بالذات ون المعلوم بالعرض لا شك أن الممكنات معلومته نعم بالعرض فلا يكون
 علمه الإجمالي متحداً معها وعيناً لما على أن كلام المحشي في شرح الرسالة القطبية الممولة في التصديق
 دال على أن المراد من العلم في مقام العينية الحاضر عند المدرس ون ما بالانكشاف فلا يصير ح في
 علمه الإجمالي الذي منشأه ذاته مخاير المعلوم الذي هي الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحادها
 بالممكن لأن مناط على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن إذ قد بطل بطل ما هو المنوط عليه ومنه يندفع ما قد يورد
 على العلم الإجمالي للواجب بالممكنات بأن علمه نعم لما حضوياً وفيه يكون العلم عين العلوم البتة فيلزم
 منه عدم علمه نعم قبل وجودها إذا انتفاء واحد العينين سئل من انتفاء العين الآخر مع أن علمه نعم على
 لا يتوقف على وجود المعلوم والضم يلزم زيادة صفة العلم عليه نعم لأن العلم إذا كان عيناً للمعلوم الذي
 هو الممكن يكون مخاير له نعم لأن الواجب الممكن متغاير أن فما يكون عيناً لا أحد المتغايرين كيف
 يكون عيناً للآخر بل له أيضاً عليه أيضاً يلزم استكمال الواجب في صفة أي العلم إلى الغير الذي هو

ثم تفصله شيئا بعد شيء كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
 ارادة الاجمالي بعينين الاولين في العلم الاجمالي لئلا واجب نعم لان في اولها لا بد من التكرار لئلا يخل الى صو
 شدة وهو لا يمكن لان الواجب لما كان سبطا لا شائبة فيه للتكرار كيف يكون في علمه الذي هو
 تكملة وفي الثاني نقص فلا يليق بجنبه نعم في روي ثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون منك
 آه ثم اعلم ان ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه حسب نظامه من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية اجزاء
 الذي يخطر ببالك اذا حكم بكلام طويل فيكون محل الكلام ان في الواجب نعم ملكة لاحضار مقدمات
 مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة اجواب لسؤال لسائل او تكلم بكلام طويل يخطر ببال
 ثم تفصله شيئا بعد شيء اذ على هذا التقدير لم يتمم المعلومات عنده نعم فكيف يليق بجنبه نعم مراده ايل
 والتشبيه بان الاجمال في مثل الاجمال في ما يخطر ببالك في ان في امر واحد ام هي الذات الواحدة
 منشأ لاكتشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك في جواب سؤال سائل تكلم بكلام طويل ثم تفصله شيئا
 بعشي وان كان بين الاجمالين فرق فان في علمه الاجمالي منشأ لاكتشاف الملكة كذا جمع على سبيل الاختيار
 ودون الثاني فان قيل ان في اتقالي سبائبة للممكنات فكيف تكون منشأ لاكتشافها على سبيل الاختيار اذ لاكتشاف
 انما يكون من اتحاد ما لاكتشاف لاكتشاف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون لاكتشاف ثم وان كان بالعرض يكون
 انقص او ليس الواجب متحد بالممكنات من جهة فكيف يكون منشأ لاكتشافها فضلا عن ان يكون على سبيل
 الاختيار يقال ان لذات الباري تعالى خصوصية على حدة على حدة مع كل واحد من الممكنات بها ينكشف
 الممكنات عنده على طريق الاختيار وتفصيل لا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصية متميزة مع انها
 كذلك استيازها اما بنفسها فتكون هي منشأ لاكتشاف لتساوق التمايز للعلم فلم يكن في اتقوي
 منشأ لاكتشاف ههنا او بنفسه في اتقوي فيكون منشأ لاكتشاف وقد كان الكلام فيه او بالكلية
 فيلزم الدور او بارتباطات اخرى في علمه جرافية فيلسف هو مبدء للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
 الاجمالي علينا للواجب الذي هو مبدء للعلم التفصيلي فخلاقا للصواب الذي نهته والخاصية كان علمه
 مبدء له وطلاقا لما واللام تحقق العينية قوله وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وبه ينكشف العلم

قوله وتحقيقه على ما المنى في الفضل ومنه ان الممكن جنتين جهة الوجود جهة تبيينه ان الممكن عبارة عما
 يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فففيه هبتان جهة الوجود والفعليته وجهة العدم واللاما فليته
 وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتخلق به العلم اذ هو بنزه البهتة معدوم والعلم امر وجوبى فلا يتلاقى
 الا بالماله وجوديين ان لا يتخلق به العلم الا من جهة الاولى اى جهة الوجود وهى الجهة التى لا ينفك عنها غرضه
 لان وجود الممكن اى ممكن كان عين وجود الواجب نعم فحين علم الواجب تعلم نفسه علم الملكات جميعها
 ايضا اذ فى علمه بنفسه يكون وجوده حاضر عنده فيكون وجود الملكات ايضا حاضر عنده نعم بناء على
 عينيته وجودها لوجوده نعم وحضور العلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تعلم عالما بها ايضا فيستلزم
 فى علمه نعم بذاته علمه تعلم بالملكات ايضا بحيث لا يعرب عنها شئ قال المحشى فى حاشيته المنية
 قد منع على ان وجود الممكن قائم بذاته ووجوب لذاته وليس شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
 به فاما ان يكون اتصافه الضمايا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وموجودا خفوا
 ان الاتصاف بالانضمام هو توقف على وجود الموصوف وعلى الثانى لا بد من منشأ الانتزاع هو الوجود
 حقيقة تنتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود فى الواجب لذاته
 وخصائص الوجود بل هو علمه قدس نعم انتهى علم انما كان فى تقرير الدليل المذكور فى اشياء
 المنية لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب نعم جمال العلاقات وترك بعض الشقوق فلا بد
 ان يفصل ما بين وجه بحث محتوى جميع الشقوق فاستمع ان الوجود انما هو حقيقة الذى هو مناط الوجودية
 الاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينيا للواجب غرضه لان ما كان يكون عينيا لما بهيتها الكلية اذ
 لما انتزاعها وانتزاعها او تفصلها عنها وعلى الاولين يلزم ان يكون الكل جزئيا اما على الاول
 فقط لان مناط الجزئية الشخص وهو لما كان عينيا لما بهيتها الكلية بناء على مساوقته للوجود والوجود
 الذى فرض انه عين لما كانت تلك الماهية الكلية جزئيا التبتة واما على الثانى فلان جزئية الوجود
 الخاص للمهية يستلزم جزئية الشخص لما بنا على مساوقتها وجزئية الشخص للمهية يستلزم ان يكون
 تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للمهية الممكنة وجود قبل وجودها او انضمام

يقتضي بالبقية وجود المنظم اليه على وجود المنظم فذلك الوجود لما ان يكون عين الوجود والذ فرض انه
 صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل وعلى الرابع لا بد ان يكون له منشأ فيكون الوجود
 حقيقة لانه مناط الوجودية ويلحق الامر المنتزع والمنشأ لا يخفى اما ان يكون الواجب وغيره على الوجود
 ثبت المظم من كون الوجود انما هو الممكن عين الواجب على الثاني يلزم التسلسل استحسانا
 يثبت المظم ايضا لانه لا بد ان يكون الوجود متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط الوجودية هما
 يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علته كذلك لما هيته لان العلة عبارة عما هو مناط الوجود
 عليه للشيء ومن البين ان علته الممكنات ليس الوجود الواجب بل شأنه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
 ح هو الواجب عزه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشى ثم لما توجه الاعتراض على استحالة
 المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود انما هو غير الواجب بل شأنه
 التسلسل تسلسل في الانتزاعات وهو جائز عند عدم البعض عن تلك الاحتمالات التي تحال
 اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع للانتزاع المنتزع واعتبار العلة منشأ
 لوجودية الاشياء النفس الممتدة التي ليست تابعة للانتزاع المنتزع واعتبار العلة بمنزلة
 لا يخفى الدليل على ان كل ما منع قطع النظر عن كون احتمال الوجود انما هو حقيقة منفصلا باطلا لانه لا بد
 ممكن ممكن عنه نعم من تميز كل واحد واحد والاي يلزم الترتيب بلا مرجح في صدور ممكن عنه نعم دون
 الممكن الآخر والتميز لا يمكن لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فبطل المساواة التي ثبتت عندهم
 بين التميز والوجود انما هو الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لا يكون بالنظر الى ذاته
 واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترتيب بلا مرجح لانه ما الوجود في تقسيمه ممكن
 دون ممكن آخر لا يثبت المدعى فان الدليل لا يدل الا على ان الوجود انما هو المنفصل امر متقدم وعلة
 دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل لما قلنا ان علته الممكنات ليس الوجود الواجب
 فمنوع ان اريد بالعلية العلة الفاعلية مسلم ان الريد مطلقا لعلته لكن لا يفيد المظهر علم انه
 يرد على المحشى مع قطع النظر عن اضطراب في رايه فانه مصرح بان الوجود انما هو حقيقة للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع من حيثية المتعلقة على شرح المواقف ان مصداق الانتساب الى
الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح به فهو وجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق
وجود الممكن لما كان اجبا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الواجب اتحادا وجوبا
والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا لعدم لانه
لما كان وجود الواجب عينيا لوجود الممكن بالذات الذي هو قابل لعدم كيون هو ايضا قابلا
لعدم والا تنفي العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عينيا
وجود الممكن كيون الممكن علة لنفسه لا لم يبق العينية وكون وجود الواجب لذاته لانه علة للممكن
ووجود الممكن لما كان عينيا وجود الواجب جل شأنه كيون وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على
عينية وجودهما وكون الممكنات متشخصة بشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة
بنار على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجودها
الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كز يد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود المعالم وجود
الممكن ليس الا وجود الواجب النسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل الممكن على ممكن آخر لتحقيق
معنى حمل اذ مناط الاتحاد لا شك في تحققة اذ وجود للممكنات ح وجود الواجب غراسمه اما على ما هو
مصرح في حاشية على شرح المواقف فان الانتساب المذكور لا يخفى اما ان يكون صفة للواجب
او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاضاف انضماميا او اشتراعييا وكلاهما
لما ان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاضاف انضماميا او اشتراعييا
ان الممكن يكون عبارة عن انتساب خاص قائم بذاته نعم ولما كانت صفاته قدسية غير منفكة احد بها
من الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتلازمها وان كان اشتراعييا فالبدل من منشأيتها بالآخر
الى الذات او المصفة وقد بطلا وقد بقي جبايا في زوايا المقام فليكن بالتأمل هل قوله
الحيثية المنية المذكورة وهذا الدليل مثبت كيث من المصداق العاليية اه ان مصداق الواجب
يقضي في الواجب لما كان نفس ذاته بدون دخل الغير لا بد ان يكون وجوده عينه فيخص الا ياد به

تعالى لان الممكن يكون في ذاته جهة العدم ايضا فيكون وجوده لا ينفيد الوجود فكل حسب قسمة يكون
علمه تعالى شاملا لجميع الممكنات لان نطاق العلم ليس الا الوجود والفعالية وهو راجع اليه وقد كانت شريعة
طوبيا ذكرها مخافة للتطويل **قوله** ويعينك على فهم ذلك آية اشارته الى دفع ما قد يستبعد من ان العلم
الاجمالي اللواحي بالذي هو واحد بسيط ايضا واحد بسيط لان بساطة احد العينين عين بساطة عين الاخر
وانواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لاكتشاف الكثير فكيف يكون علمه الاجمالي منشأ لاكتشاف الكثير
بان حال ذلك حال الاوصاف لا تتزاعية مع موصوفاتها فانه كما يصح ان يكون الموصوف واحد البسيط
تترتب عليه الآثار الكثيرة المتنوعة من كل جنس بحسب صحة انتزاع اوصافه او مشاكسة تنخالفه كالكرة
فانها تترتب عليها الآثار المتخالفه بحسب انتزاع الدوائر المختلفة عنها فلهذا الاوصاف الكثيرة لها وجود قائم
مقام الوجود الخارجي في ترتب الآثار بحسب الامتياز بينها وبين موصوفاتها كما يصح ان يكون
الامر الواحد البسيط منشأ لاكتشاف الامور الكثيرة بحسب بقاء المعلومات الكثيرة **قوله** واما العلم
التفصيلي اي اللواحي بالممكنات الذي هو عبارة عن علمه بباي احواله لها سبطا بقا علمه اللازم
علم حضوي سواء كانت الممكنات موجودات خارجية او صور او ذهنية اعلم من ان تكون جاذبة في الاذهان
العالية او الساقطة لا يقر ان علمه الاجمالي بالممكنات ايضا علم حضوي فاما الوجه في تخصيص المحشي بالجنس
في علمه التفصيلي لانا نقول ان في المحشي للحضوي في علمه التفصيلي ليس تخصيص بل للتوضيح اذ في خصوصية
نوع خفاء فلا زالت ذكره بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان في كل من العالم والعلوم بالذات العلم من
العلم من جميع الجوه يكون علما حضوريا بلا مرتبة لا خفاء فيه يحتاج في ازالته الى التوضيح وعمل قول من قال
ان في كل حضوي في العلم التفصيلي للتخصيص لان العلم الاجمالي ليس حضوريا ولا حصولا لانه ليس يحصل حصول الصورة
ولا يحصل بال حصولها هو باعل وخالق مبنى على انه اخذ الصورة المعتبرة في تعريف العلم بمعنى ما يبقى بعد حذف
الشخصات عنها فلا وجه له قال في الحاشية المنهية اعلم ان العلم التفصيلي اللواحي عين باوحد في العلم
وساير تباريع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء
قال قلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه ثانيا ما يعبر عنه في الشريعة بالروح المفوظ وبالنفس الكلية عند الصوفية

وبالنفوس الفلكية المجرودة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده كما في صريح الكلمات وثالثها كتاب المحو الابتدائي الفقه
الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبقة في الاجسام العلوية فمذه القوم فيها من
النفوس حاضرة عنده تعالى وراعيها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى تضييع الكلام له لما كان
فيضان العقل منه تعالى ولا علمه في عين الصو المعقولات والاثم علم النفوس الفلكية المجرودة مع فيها العلم بالمعارف
لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبقة مع فيها الفيضان ثانياه فابعد النفوس الفلكية ثم علم سائر الموجودات
الخارجية والذهنية التي فاضت تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبقة في
الافلاك فمذه اربع مراتب للعلم التفصيلي وكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى فوقه وجمال بالنسبة
الى ما بعده فلمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالي وجمال بالنسبة الى المراتب الثلاث الباقية وثبت
على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يحو عنها صورة وثبت فيها مرة اخرى
قال الشارح وقد خص آه علمه انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذي اشار اليه الشارح
بقوله هذا انه لو لم يخصص العلم الذي هو مورد التقسيم بالحصولى لكانت بل لعم يلزم ان يكون الحصولى
واخصوى اللذان هما نوعان للعلم الذي هو مورد التقسيم في البديهي والنظري منقسمين اليهما لان انقسام
الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مع ان الانقسام اليها انما يجري في الحصولى الحادث
فقط اذ بعضه يكون بديهي وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولى القديم واخصوى فانما لا يكونان
الابديين ولما يتر عليه ان بيان وجه تخصيص هذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولى القديم اخصوى
يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك وهما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا كما ستطلع
عليه دل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه تخصيص حيث قال فيل هذا القول من الشارح اني اخص العلم
بالعلم اخصوى ثم اخص العلم اخصوى بالحادث اخص العلم بالعلم اخصوى بالعلم اخصوى بالعلم اخصوى
وذلك لان التعاليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضرورى
والنظري لا بد ان يكون مقسما للضرورى والنظري وان كان بالواسطة فيجب ان يخصص بالحصولى
الحادث والا يلزم ان يكون العلم اخصوى في اخصوى القديم اللذان هما نوعان لمط العلم الذي هو مورد

منقسمين الى الضروري والنظري لان التقسام المطبق الى اقسامه لا يكون بانقسام جميع انواعه اليها مع انها لا يكون
 بدسيتين والنظر بين طريقين لتخصيص اللاحق المطبقين اما بان يخص القسم الاول بالاحصوي ثم يخص الاحصوي
 بالحادث او يخص القسم الاول بالاحداث ثم يخص الاحداث بالاحصوي ولا يكون التخصيص بواحد من الاحصوي
 او الاحداث غنيا عن الآخر بناء على ان النسبة بين العلم الاحصوي والعلم الاحداثي عموم وخصوص من وجه فلا بد من كبرهما
 امامادة الاجتماع فيهما اذا علمنا زيدا مثلاً وامامادة الافتراق ففي علمنا بالنفسا وصفاتنا يتحقق العلم الاحداث
 دون الاحصوي وفي علم العقول بالممكنات يتحقق العلم الاحصوي دون الاحداث فان علمنا لما قد علمنا من احوالنا قد علمنا
 بحدوثه قد علمنا العالم وحدوثه فلو كان العلم قديماً كان العلم قديماً وان كان حادثاً يكون العلم حادثاً اعم من ان يكون
 العلم حضوياً او حصوئياً ان قيل فليقل الانقسام الى الضرورية والنظرية ليقضي تخصيص القسمين كل واحد منهما الى
 واحد فيجب ان يذكر كلا القيدين التخصيصين مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث رددوا التخصيصين
 بين الاحصوي والاحداث بجملة او فما التوجيه من جانبهم فيم ان الشارح لما ذكر الاحصوي في احداث مع فاما بالاحصوي
 التخصيص بان ذكر احدهما صريحاً والآخر اياً يجعل اللام فيها للمهادن اجماعاً شاذة اليه فيكون المراد بالاحصوي
 المذكور في كلام الشارح الاحداث الاحصوي وبالاحداث الاحصوي الاحداث لا يقيم ان ارادة لاه العلم
 كيف يصح اذ لا بد فيه ان يكون المعهود ذكره سابقاً بهما ليس لك لا نقول ان المعهود وان لم يذكر
 صريحاً في نظم الكلام لكنه ذكر حكماً بمعنوية المقام وهي ان البداهة والكسبية لا يكونان الا في الاحصوي
 الاحداث دون غيره وذلك يكفي للمهادنة قال الشارح معللاً بان الانقسام الى البديهي والعملي
 انما يجري فيما اعلم ان احص الذي يستفاد من قوله انما يجري فيما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما
 باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا في العلم الاحصوي الاحداث دون غيره فانه
 لا يتحقق بالنسبة اليه الا احدهما اي البداهة وبالنظر الى تقرير المحشي باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية
 بمعنى ان كل واحد منهما لا يتحقق الا في احصول احداث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احدهما قوله حاصله
 آه لا بد لنا ان نبين او لا معنى للتقابل المصطلح واقسامه ثم تقرر التعاليل على وجه التفصيل لتوقفه
 عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون اثنين بحيث لا يتبعان في شيء واحد في زمان او

من جهة واحدة وهو قسم عندهم على اربعة اقسام التضائيف والتضاد والعدم والملكية والايجاب
 والسلب للالتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكونا تقابل كل واحد منهما بالقياس
 الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض ولا يكونا وجوديين فلما ان يعتبر في العدمي محل
 قابل للوجودي كالعدمي الباطن لا يعتبر ذلك كالانسان واللائسان في المقابل الاول بالتضائيف
 والثاني بالتضاد وشرط امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكية
 والرابع بالايجاب السلب ذاعرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البديته النظرية
 اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلما يدع ان تحقق بينهما احدا لا قسما
 الاربع المذكورة لكن لما لم يكن ان تحقق بينهما تقابل التضائيف اذ من العلوم ان تقابل كل منهما لا يتلزم
 تقابل الاخرى وكذا الايجاب السلب لانها تقبضان لا يرتفعان والبدية والنظرية ليستا بهذه
 المشابة لانها يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا فحين ان يكون بينهما تقابل التضاد والعدم والملكية
 فالاول على تقدير ان يفسر البديته بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية النظرية
 ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البديته بما لا يحصل بالنظر وعلى هذا
 يكون البديته عدية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن العلوم ان النظرية تترتب على الفكر الذي هو حركية
 اختيارية فيوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف بالحصولي القديم به الثاني
 ينافي الحضور فلا يتصف بالحضورى به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبديته ايضا اذ اتصافهما
 بما يتلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما التقابل التضاد وشرط امكان التوارد من كل
 من الجانبين على محل الآخر والعدم والملكية والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن تقابل ان
 يقول ان اختار ان بين البديته والنظرية تقابل العدم والملكية لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي
 يكون فيه محل العدمي لشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم
 من ان يكون لشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مصطلح العلم الذي لا يرب في اتصافه
 بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضورى حسيين للاتصاف بالنظرية فم قولنا

انهما يتصفان بالبداية لا يلزم شناعة ويمكن اجواب عنه باننا لم ان سط العلم جنس لم لا يجوز ان يكون صناعا
 لما هو تحتة على ان صلوح الجنس او النوع المعتبر في تقابل العدم والمملكة صلوح النوع او الجنس الموجود في الجنس
 الموصوف بل بعدم لاسلوحه في ضمن شخص آخر ومن البين ان سط العلم الذي يوجد في الموصوف في الموصولى
 القديم لا يتصف بالنظرية والسرفية ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للموصولى الاحداث وان
 مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الموصولى القديم والموصوف حسب سط العلم صالحين بالنظرية ليلزم
 منه انه لو اتصف بالبداية لا يلزم شناعة **قوله** فحجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما اثبت ان العلم الموصوف
 القديم والعلم الموصوف لا يتصفان بالبداية والنظرية لبيان تخصيص العلم المنقسم الى البدئي النظرى
 بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين الى الموصوف بالاحداث او لو لم يخص بل
 على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البدئي النظرى حاصرا لخروج الموصوف وبعض اقسام الموصوف الى القديم
 منه لانها لا يكونان بدئيين ولا نظريين مع ان النظم من التقسيمات المحصورة في عليك ان سابق كلام
 المحشى يدل على ان حال لتعليل لوجه تخصيص الذى بنية هو حال لتعليل عند الشارح مع ان النظام
 غيره فان الشارح جعل وجه تخصيص نفس الانقسام لا المحصر المحشى جعل وجه تخصيص المحصر لا الانقسام فتأمل
قوله فهذا الكلام اى كلام شارح المطالع في الرسالة العمولة في التصور والتصديق يدل على ان
 انقسام العلم الى التصور والتصديق علة لتخصيص اى تخصيص القسم بالموصوف بالاحداث في كل علم
 العلم الذى هو مورد لقسمته في التصور والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اى الموصوف بالاحداث الذى لا
 فيه مجرد الموصوف لبدئية من الحصول بالحدوث ايضا او لو لم يخصص القسم بالموصوف بالاحداث بل بقى
 على اطلاقه فيشمل الموصوف والموصوف القديم ايضا ولم يكن العلم الذى هو مورد لقسمته منحصرا في التصور
 والتصديق مع ان النظم من التقسيمات المحصورة في وجه الملازمة التى بينها بقوله لاذ تصوة آه ان التصور
 والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصوة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصوة
 في العقل والتصديق استدعى التصور الذى هو كذا والمتبادر من الحصول بالحدوث والتعاليق على
 ما هو المتبادر والعلم الموصوف والموصوف القديم ما لم يكن فيها حدوث الصوة في العقل لم يكن ان يكونا

[illegible]

في حاشي شرح التجربة فالمراد من لفظ الاحتفظ الواقع في قول الشارح ان العقل الفعال آله المتصور بناء على
 وقوعه مقابل التصديق والعقل الفعال عندهم لما كان قدما يكون علمه المحصول للمصور الكافي
 سواء كان محلي طريق التصور والتصديق ايضا قد يما لم يجعل الانقسام الى التصور والتصديق
 علته لتخصيص العلم الذي هو المقسم بالمصولى الحادث لوجودهما في غيره كالعقل الفعال بل جعل
 علته الانقسام الى البدايه والنظريه قوله فيلزم على تقديره اه اعتراض على الشارح حاصله انه
 يلزم على طريق الشارح شناعة وهي تخصيص مرتين مرة في العلم عند تقسيمه الى البديهي والنظري
 وان كان بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالمصولى الحادث على الوجه الذي
 ذكرنا بقا من تخصيص المقسم ولا بالمصولى ثم تخصيص المصولى بالحادث او بالعكس بناء على ان
 التعليل يقتضي تخصيص العلم المنقسم بالمصولى والحادث كليهما لان النسبة بينهما نسبة العموم خصوص
 من جهة تخصيص واحد بالآخر لا يفتي عن تخصيص بالآخر مرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحاصل
 فانه لما قسم العلم الى البديهي والنظري ولو بالواسطة يكون المقسم مخصوصا بالمصولى الحادث فلو لم
 يخصص التصور والتصديق اللذان يوجدان في المصولى بالحادث والتقديم كليهما بالحادثين لزم ان يكون
 القسم عاما للمقسم وهذا كما ترى وبالكمل ان المراد بتخصيص مرة ثانية تخصيص في الانقسام لا بتخصيص
 في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حتى يرد عليه ما قيل من انه لا حاجة الى تخصيص في
 التصور والتصديق لان قسم العلم الحادث انما يكون حصوليا حادثا فانا لانقسام الى البدايه والنظريه
 للتصور والتصديق المذكورين لا للتصور والتصديق المطلقين حتى يحتاج الى تخصيص فتأمل فكل من
 ان يقام ان مقام الحاشي ان القوم يقسمون العلم تارة الى البديهي والنظري وتارة الى التصور والتصديق
 فبالنظر الى التقسيمين يلزم تخصيص مرتين مرة في تخصيص العلم الذي هو مورد انقسامه بالمصولى الحادث
 على النحو الذي ذكرنا بقا وهذا بالنظر الى التقسيم الاول مرة في التصور والتصديق بالحادثين منهما
 لان البديهي والنظري لا يكون الا المصولى الحادث وهذا بالنظر الى التقسيم الثاني قال جد
 استاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره اعلم ان الاول في هذا المقام ما افاده الشرح من انه لا حاجة

لا حاجة الى تخصيص

الى التخصيص لكن اذا احتج اليه فلا بد من التخصيص من تين ليس فيه كثر عائية كيف اذا لم يكن اثنان
 مرتين فالتخصيص مرة لا يقطع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم في القسمين كون الانقسام
 الى التصور والتصديق علة للتخصيص كما يفيد التخصيص بغير الحضور وهو بعد لا يشفي العليل لان
 باطلا لا يصح ان يجعل مقسما مع ان كلام المحقق الدواني وشارح المطالع سيان في عدم ختم
 التصور والتصديق بالحصولى بالحادث وكلام هذا المحشى ناظر الى الفرق مع انه لا يشعر اليه كلامهما
 كما يظهر بانى تامل انما يحصل الفرق بين كلام شارح المطالع والمحقق الدواني انه جعل المحشى
 التخصيص الانقسام الى البدايه والنظريه وجعل شارح المطالع علة لتخصيص لتقسيم الى التصور
 والتصديق فلما لم يكن الثانى مفيد القاع مادة الاشكال لا بد من تخصيص مرتين ولا عائية كثيرا
 فيه وعجب قول المحشى فى موضع آخر المراد بالعلم التجرد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 وليس هو الا العلم المحصولى ان اراد بالبعديه الزمانية فلا يطرأ لعدمه فى محصولى القديم فلا بد من اخرج
 ليصح لتقسيم وان اراد بالبعديه الذاتية فهو وان صار اعم لكن مع شموله محصولى القديم فسادا
 باق بحاله فلا تخلص من تخصيص مرتين مرة لاجزاء الحضور ومرة لاجزاء بعض اقسام الحضور
 اى القديم منتهى ما سئل قوله قدس سره انه لا حاجة الى التخصيص انه لا حاجة الى
 تخصيص مرتين حين تقسيم العلم الى التصور والتصديق اذ هذا التقسيم لا يقتضى تخصيص المقسم الا بالحصولى
 المطردون والحادث نعم له حاجة حين تقسيمه الى البدئى والنظري لانها لا يكونان الا فى محصولى الحادث
 ودون القديم لكن على هذا ليس فيه كثر عائية لانه من جهة ضرورة وعائية اليه قوله قدس سره كيف
 دليل لقوله فلا بد من تخصيص مرتين قوله قدس سره مع ان كلام المحشى آه اراد على كلام المحشى
 على الفرق بين قولى شارح المطالع والشارح بانه ليس بينهما فرق وقد مر اننا نزيد تعليق هذا المعنى
 فذكره قوله قدس سره وعجب قول المحشى فى موضع آخر اى شرح الرسالة القطبية المعمولة فى
 والتصديق كان المراد بالعلم التجرد علم يتحقق كل فرد منه اه وان شئت تحققت هذا القول فارجح
 الى شحيتنا المتعلقة على شرح تلك الرسالة قوله قدس سره ان اراد بالبعديه الزمانية آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشى من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يتحقق
 به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان البعد في زمان آخر بعده يخرج منه الموصوف
 القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم مقدمه مجامع مع كل شئ فلا يبد في قوله وهو متعلق
 الا العلم الموصوف الى من قيد يخرج الموصوف القديم منه حتى يصح به التقسيم او التقسيم على هذا التقدير انما هو الموصوف
 الحادث اذ دون المط فلا ير وما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الموصوف القديم فهو خارج عنه فلا
 لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله هو
 ليس الا العلم الموصوف لاسن البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
 اه حاصلة انه على تقدير ارادة المحشى من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي
 التي بها يتنوع وجود البعد بدون القبل يكون التقسيم عاما لشموله الموصوف الحادث والقديم كليهما فليخرج
 تقسيمه الى التصور والتصديق بحيث ان يخصص بالموصوف المط من دون التقيد بالحادث لانها كما يكون
 في الموصوف الحادث يكونان في الموصوف القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي النظري يجب تخصيصه
 بالحادث ايضا لانها لا يكونان الا في الموصوف الحادث ودون غيره فليزمن تخصيص مرتين مع
 ان محشى قد حكم بتيجه ولا يخفى بانيه فان المحشى انما حكم بتيجه تخصيص مرتين بغير ضرورة وجمية اليه لا مط
 ورة لمادعت الضرورة اليه لا باس بالترامه والى هذا اشار المحشى بقوله فاقال قوله تحققة ان الموصوف
 اه توضيح ان المط يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شئ ولا يلائم خط مع
 الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
 الى الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المط ذاتا ووجو وانما الفرق بينهما في اللحاظ بان
 الشخص في الشخص في الملاحظة وفي المط لا يلائم خطا صلا فلا جرم يكون احكامها احكامه متحقق
 بتحقيق فرد من افراده ويتحقق بانتفاؤه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمملة القديمية والبدل
 عليه انهم يحكون ان الموجبة المملة القديمية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على القديم
 بثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المملة القديمية تصدق بصدق السالبة

على تقدير ارادة المحشى من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يتحقق
 به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان البعد في زمان آخر بعده يخرج منه الموصوف
 القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم مقدمه مجامع مع كل شئ فلا يبد في قوله وهو متعلق
 الا العلم الموصوف الى من قيد يخرج الموصوف القديم منه حتى يصح به التقسيم او التقسيم على هذا التقدير انما هو الموصوف
 الحادث اذ دون المط فلا ير وما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الموصوف القديم فهو خارج عنه فلا
 لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله هو
 ليس الا العلم الموصوف لاسن البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
 اه حاصلة انه على تقدير ارادة المحشى من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي
 التي بها يتنوع وجود البعد بدون القبل يكون التقسيم عاما لشموله الموصوف الحادث والقديم كليهما فليخرج
 تقسيمه الى التصور والتصديق بحيث ان يخصص بالموصوف المط من دون التقيد بالحادث لانها كما يكون
 في الموصوف الحادث يكونان في الموصوف القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي النظري يجب تخصيصه
 بالحادث ايضا لانها لا يكونان الا في الموصوف الحادث ودون غيره فليزمن تخصيص مرتين مع
 ان محشى قد حكم بتيجه ولا يخفى بانيه فان المحشى انما حكم بتيجه تخصيص مرتين بغير ضرورة وجمية اليه لا مط
 ورة لمادعت الضرورة اليه لا باس بالترامه والى هذا اشار المحشى بقوله فاقال قوله تحققة ان الموصوف
 اه توضيح ان المط يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شئ ولا يلائم خط مع
 الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
 الى الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المط ذاتا ووجو وانما الفرق بينهما في اللحاظ بان
 الشخص في الشخص في الملاحظة وفي المط لا يلائم خطا صلا فلا جرم يكون احكامها احكامه متحقق
 بتحقيق فرد من افراده ويتحقق بانتفاؤه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمملة القديمية والبدل
 عليه انهم يحكون ان الموجبة المملة القديمية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على القديم
 بثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المملة القديمية تصدق بصدق السالبة

على تقدير ارادة المحشى من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عما يتحقق
 به اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان البعد في زمان آخر بعده يخرج منه الموصوف
 القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم مقدمه مجامع مع كل شئ فلا يبد في قوله وهو متعلق
 الا العلم الموصوف الى من قيد يخرج الموصوف القديم منه حتى يصح به التقسيم او التقسيم على هذا التقدير انما هو الموصوف
 الحادث اذ دون المط فلا ير وما قيل انه لما لم يشمل البعدية الزمانية الموصوف القديم فهو خارج عنه فلا
 لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله هو
 ليس الا العلم الموصوف لاسن البعدية حتى يلزم اخراج الخارج قوله قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
 اه حاصلة انه على تقدير ارادة المحشى من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية وهي
 التي بها يتنوع وجود البعد بدون القبل يكون التقسيم عاما لشموله الموصوف الحادث والقديم كليهما فليخرج
 تقسيمه الى التصور والتصديق بحيث ان يخصص بالموصوف المط من دون التقيد بالحادث لانها كما يكون
 في الموصوف الحادث يكونان في الموصوف القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي النظري يجب تخصيصه
 بالحادث ايضا لانها لا يكونان الا في الموصوف الحادث ودون غيره فليزمن تخصيص مرتين مع
 ان محشى قد حكم بتيجه ولا يخفى بانيه فان المحشى انما حكم بتيجه تخصيص مرتين بغير ضرورة وجمية اليه لا مط
 ورة لمادعت الضرورة اليه لا باس بالترامه والى هذا اشار المحشى بقوله فاقال قوله تحققة ان الموصوف
 اه توضيح ان المط يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شئ ولا يلائم خط مع
 الاطلاق اصلا حتى في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
 الى الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المط ذاتا ووجو وانما الفرق بينهما في اللحاظ بان
 الشخص في الشخص في الملاحظة وفي المط لا يلائم خطا صلا فلا جرم يكون احكامها احكامه متحقق
 بتحقيق فرد من افراده ويتحقق بانتفاؤه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمملة القديمية والبدل
 عليه انهم يحكون ان الموجبة المملة القديمية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على القديم
 بثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المملة القديمية تصدق بصدق السالبة

الخيرية التي تصدق على تقدير انتفاء الجهول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن من وجه المهمة
 القدائية المط من حيث هو هو بل المط من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذا كان
 حيث الاطلاق لا يتحقق الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد ونجى على موضوع التعميم
 احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقر الانسان نوع والانسان عالم وان اختلف في فرد
 انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمط من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والاخر
 منتفيا لان المطح يتحقق بتحقق فرد ويتحقق بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاءه مجاسا لوجوده وابلخ
 الاجتماع للنقيضين فادفعه بان لا يتحقق والانتفاء المذكورين ليسا بنقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
 اذ من شروط اتحاد المتناقضين في جميع الامور ما كان التحقق باعتباره فرد والانتفاء باعتباره
 فردا آخر فابن التناقض ثمانية ان يؤخذ المط من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم
 في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ واللم يتحقق المط مط بل يصير مقيدا ولذلك يسمى بالمهية حيث الاطلاق
 والمهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالمهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت المهية بكمية
 الاطلاق والعموم التي وحدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا بالماله والضم
 قد يعبر عنه بالمجرد بما هو مجرد واعتبار تجرده عن الهيئته وعدم تقيده بها في الملحوظ والمط بهذه الهيئته
 هيئته الاطلاق والعموم لا يصح سندا واحكام الافراد الى الاشخاص اليه لان الهيئته الاطلاقية والعمومية
 التي اعتبرت في المطلق آتية عن سناد هذه الاحكام اليه لانه احكام من جهة اعتبار خصوصية وتحقق
 بتحقق فرد بناء على اتحاد مع المط ولا يتحقق الا بانتفاء جميع الاشخاص الى الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي
 الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد لا مط ويكون المط بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فخر
 فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقر الانسان عالم و يصح الانسان نوع انما عملنا فقط
 الافراد الواقعة في كلام المحشي على الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق
 والتقييد والتقييد داخل في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد والتقييد دون المط
 فكيف يصح حكم المحشي ان المط من حيث هو يتحقق بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد لو انتفت بانتقاء التقييد او القيد فقط ولا يذهب عليك ان
 تحقق فرد وان يوجب تحقق المطب بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني واللا يلزم تمام
 الى الشخص الاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمطب بكل النحوي لا ينتفي بهذا
 النحوي من انتفاء فرد منه تخصيصه بالنحو الاول ان اريد له الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء تحقق
 فكما ان المطب بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه لا يلزم
 الا سلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كالمطب بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
 الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يلزم الا سلب نحو خاص منه لا سلبه بالكلية لجواز
 وجوده في نفس فرد آخر وبالجملة ان النحوي من المطب على كلتا الادتين متساويان في الانتفاء
 فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعية وبين العمالة القدائية الا باعتبار الفرق في موضوعها
 في الانتفاء بان موضوع الاول ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع افراد
 ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر هو ان موضوع
 الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معرض للكلية والاطلاق وهما من العقولات الثانية فلا يتحقق
 بتحقيق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع العمالة القدائية فانه يمكن وجوده في الخارج فتتحقق
 فردا فراديه قوله فاعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجابا شارح عن وجه تخصيص
 من الانقسام بقوله لاحاجة اليه وكان هو قواعلي الفرق بين المط من حيث هو المط من حيث
 الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما او لا ثم نبه على الجواب بتمفرع على الفرق المذكور حيث
 يتضمن الجواب عن وجه تخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم محصار المقسم بقوله فاعلم الذي هو مورد
 القسمة آه فتقرير الجواب من وجه تخصيص الذي اوردته الشارح ان قلتم في وجه تخصيص من انقسام
 المط الى انقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مط غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو حصل انقسام
 المط بالمعنى الثاني لا ما لو حصل المط بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الانقسام يكفي لتقسيم المط
 من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام مخصوص لا يصلح للمقابلة الا المط على النحو الاول دون الثاني

وسيجي وجهه فالانقسام الى البدايت والنظرية الذي هو من احكام المحصول الحادث الذي هو فرد لمط
العالم من حيث هو يكون حكما للمط من حيث هو ايضا بناء على انه يصح استناد حكم فرد من افراد المط من
حيث هو اليه البته فصيح ان يقر ان مط العالم من حيث هو ينقسم الى البدئي النظري فلا حاجة
الى تخصيص وتقرير الجواب من وجه تخصيص الذي اختاره المحشي قد مرنا تقريره اننا قلنا من ان
لو لم يخص القسم بالمصولي الحادث بل بقي على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البدئي والنظري حاكما
لزوج آه انما يتم لوجبل المقسم المط بالنحو الثاني دون ما لوجبل بالنحو الاول مقسما فانه يجري فيه
احكام مخصوص ايضا ولا يصح للمقسيمة الاندادون ذلك فلا تخصر لما كان حكما للمصولي الحادث
الذي هو فرد لمط العالم من حيث هو لا بد ان يكون حكما للمط العالم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح
استناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البته فصيح ان يقر ان المط من حيث هو مخصص في التبدل
والنظري فلا حاجة الى تخصيص فنقول المحشي فالانقسام الى البدايت والنظرية آه مع غزل النظر
عن قوله وما يلزمه من الاختصار فيما اشار الى الجواب عن وجه تخصيص الذي اوردته الشارح وقوله
وما يلزمه من الاختصار ما اشار الى الجواب عن وجه تخصيص الذي اختاره المحشي كما يريد ان طبيعة العلم
حيث هي كما يحكم عليها بالنظر الى الحصول الحادث بالانقسام الاختصار كك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخرى الحصول القديم والمخصوصي بعدم الانقسام والاختصار فيلزم استحالة اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم تكون متصفة بالانقسام والاختصار وعدمها لا انا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة واين هو في الصورة المفروضة او اجتماع
فيها متغايرتان نعم يريد ههنا ما اوردته بعض الاعاظم من ان الاختصارا تاما هو الحصول الحادث بالانقسام
ولمط العلم بالعرض معني ان بعض افراده منحصر ولا يصح تقسيمه الا بعد تخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوف على كون المط من حيث هو مقسما وانه من حيث الاطلاق وهي مقدمة نظرية لا بد
ان نورد الدليل عليها فاشتمع ان تقسيم عبارة عن ضم قيو مختصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه
اقسام متباينة ومن البين ان لا يمكن الا لوجبل المط من حيث هو مقسما وانه من حيث الاطلاق

فان الاول منه قابل للشركة ومجرد عن القيد فيصح ان ينضم اليه قيد مخصصة دون الثاني لما اعتبر فيه قيد
 لم يصح ان ينضم اليه قيد مخصصة للمنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان انضمام القيد المخصصة الى الشيء المطلق
 من حيث الإطلاق لقطع النظر عن قيد الإطلاق فلا باء حينئذ لو كان الشيء المطر من حيث الإطلاق مقسما ليقا
 ان الشيء المطر من حيث الإطلاق على تقدير عزله عن قيد الإطلاق بصير مطلقا من حيث هو فيكون مجموع مقسما و
 المطلق من حيث الإطلاق واما استدلال عدم جواز كون المطر من حيث هو مقسما من ان المطر يجوز ان يعتبر
 من حيث خصوصية ان لا يعتبر شئ فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة التي يجب اعتبارها في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما فيه
 ما من شئ الاوله وحده فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم من انه ان هو وانقسمه تكون مط
 الشئ من حيث هو ومن حيثية المتعلقة على شرح المواقف ان الشئ المطر من حيث الإطلاق
 يكون مورد التقسيم فما الحق عند قلت الحق عند المحشي ان الشئ المطر من حيث الإطلاق يكون
 للتقسيم كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية واما جعله لدفع وجه تخصيص مطر الشئ من حيث هو مقسما
 بناء على ان الشئ المطر من حيث الإطلاق فرد نوعي لمط الشئ من حيث هو فكونه مقسما يتسلم
 كون مطر الشئ من حيث هو مقسما بلامرته بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح سناو حكم فردا
 للشئ المطر من حيث الإطلاق الى مطر الشئ من حيث هو قوله لا من حيث الإطلاق والاول
 ان يكون المخصوص والمصولي القديم ايضا متصفا بالانقسام الى البدايته والنظرية والاختصاص
 فيها لان انقسام المطر من حيث الإطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها
 قال الشارح على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جوابا لآخر وجه تخصيص فيه انه
 لما منع ان ينفع فان الضرورة موجودة اذا انقسم الى البدايته والنظرية لا يكون الا فردا
 من العلم اي المصولي الحادث دون غيره من المصولي القديم والمخصوصي ولو قيل في توجيه العلاقة
 ان لا ذكره المخصص في وجه تخصيص من ان انقسام المطر الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع انواعه
 اليها لا يصلح وجهاد اعيا للتخصيص فانه انما يصلح هذا الوجه حل المطر من حيث الإطلاق مقسما
 انه لا يصلح للتقسيم الا المطر من حيث هو الذي يصح فيه سناو حكم فردا ليسه وانه من حيث الإطلاق

٢٠
 سناو
 انما تنقسم
 برك في شئ
 على شئ
 المواقف

قال انقسام الى البداهة والنظرية الذي هو حكم من احكام المحصولي الحادث الذي هو مفرد لمط العلم
من حيث هو ليسند اليه البناء على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى تخصيص لانه تخصيص من غير
ضرورة داعية اليه يقان حال العلاقة يرجع الى ما اجاب بالشراح بقوله لا حاجة اليه منع ان
الكلام ناطق على ان العلاقة جوابا لخروجه تخصيص قال الشراح مع ان التعميم النسب بقوله
الفن لا يخفى ما فيه فان التعميم عبارة عن تناول الحكم كل مفرد مفرد وهو لا يمكن ان فان الانقسام
الى البداهة والنظرية لا يجري في كل مفرد مفرد من افراد العلم انما يجري في المحصولي الحادث فقط
ولما لم يمكن التعميم كيف يمكن اخذه النسب بقواعد الفن قوله ولانه يخرج عنها اي عن العبارة
المشهوة التصديقات ان علم ان المحشى قد اورد احتمالا لغيره من عند نفسه للعدول
عن تعريف التصديق باذراك ان النسبة واقعة وليست بواقعة الى ما ذعان لنسبة او
بقوله هذا حاصله ان المتبادر من ان النسبة واقعة وليست بواقعة بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه وهذه
نسبة عملية فلا تكون الا في القضايا العملية فادراك هذه النسبة الذي هو عبارة عن التصديق
لا يكون الا تصديقا حليا فلا يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطيات عنها
اما متصلة او منفصلة وكل منها لا يخفى اما ان يكون موجبة او سالبة ولا يتحقق في واحدة منها هذه
بل نسبة الاتصال هي عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها الا ان يتحقق
في المتصلة الموجبة والثانية في المتصلة السالبة او الاتصال اي ساقاة نسبة نسبة وهو يتحقق
في المنفصلة الموجبة او سلبه هو في المنفصلة السالبة فانه قد يقع ما قد يتوهم من انه يجوز ان يكون الحكم
من النسبة الواقعة في عبارات المشهوة اعم من ان تكون شرطية او عملية فلا يخرج التصديق الشرطي
عنها لان النسبة وان كانت نعم الشرطية والجمالية لكن المتبادر من العبارة المشهوة بثبوت شئ لشئ
او نفيه عنه وهي نسبة عملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطيات مع منها البتة باعتبار المتبادر
وثانينا بقوله ولانه يتوهم انه حاصله انه على تقدير ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان
النسبة واقعة وليست بواقعة يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة وليست بواقعة خبر لم ي

القضية وهو معتبر فيها بالوجه الذي قال المحشي في الحاشية النسيئة من انهم قائلون بان التصديق هو
 ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة بالادراك التصديقي وتعلق به
 التصديق داخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقا فيتم من اننا معتبرة في معناه
 انتهى مع انه ليس كذلك باعتبار ان النسبة بسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
 ولو لم يكن كذلك بل يكون جزءا معتبرا فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد
 قائم فان هذه القضية على هذا التقدير شاملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون فيه
 هذا المفهوم ايضا معتبرا بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزءا لكل قضية ثم ينتقل الى هذا المفهوم باعتبار
 في المفهوم المعتبر في زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم اختلال الاجزاء
 المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب عدل في
 تعريفه عن العبارة المشهورة الى هذا التعريف قوله وربما يظن آه اعلم ان النسبة النامة انجزية الماثلة
 في القضية او حصلت في ذهن لا تخ ايا ان يكون حصولها لا على وجه الحكاية عن نفس الامر بل باعتبار
 انها مطابقة لما او غير مطابقة لما بل باعتبار انها متصوطة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التحصيل
 وقد نفيس تصبو الوقوع او الاللا وقوع من غير تردد وتجويز والمآل في احد اعلی وجه الحكاية فان حاد
 في النفس حين حصول هذه النسبة حاله فيها يعبر عنها بالانكار فهو المتكذب والا فاما ان يجوز
 العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لما تجوز امساويا فهو الشك
 او تجوز احد هما رجوحا والآخر راجح الاول الوهم والثاني الظن اذ عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
 السيد ابو الفتح عن ايراد اوردته الشارح على تعريف التصديق بادراك النسبة واقعة او ليست
 بواقعة من قول التحميل والشك الوهم في التصديق لان كل واحد منهما ادراك بوقوع النسبة او لا وقوع
 مع انه خارج عنه لقوله ان المتبادر من ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكه على وجه واحد
 كما يشعر بعنوان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف قولهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
 انتهى يعني ان الدليل الذي اوردته الشارح لدخول التحميل والشك الوهم في التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل واحد من ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
 وقوع النسبة اولاد وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة الذي هو
 التصديق حتى يلزم منه دخول التحليل في عدلية فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة اوليست
 بواقعة الادراك على وجه الازعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها هذا الادراك
 فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها لا ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة وقوع
 المحشى بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة الادراك
 على وجه الازعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين
 القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم محلي في الثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
 بان يتبادر من الاول الازعان دون الثاني ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
 والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الازعان في ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة دون ادراك
 وقوع النسبة اولاد وقوعها لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الازعان في الاول
 من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وطم ان مفهومهما متساويان في
 التبادر هذا توضيح كلام المحشى على طبق ما في بعض المحاشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون منقول
 المحشى وعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الازعان في ادراك ان النسبة واقعة اوليست
 بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
 الازعان في الاول الا من جهة التبادر كما ينادى عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
 كلام المحشى وقد ظن آه بانه قد يجاب عنيراد الشك بدخول التحليل في الشك والوهم في تعريف
 التصديق بادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة اولاد
 وقوعها في كل واحد واحد من بان تحقق ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
 ان النسبة واقعة اوليست بواقعة الذي هو تعريف التصديق حتى يلزم دخوله فيه لما كان هذا
 المنع بظاهرة فاسدا لانه لما صدق على التحليل في الشك والوهم ادراك وقوع النسبة اولاد وقوعها

محشى
 سواد احد
 عبد الغنى

وجبان يصدق عليه ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المال وجبه
 المحشى لقوله ولعل منشأ النظر انه حاصله ان لمحيب لما اعتبر الاذعان في ادراك النسبة واقعة
 وليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقومها منع صدق ادراك النسبة واقعة وليست
 بواقعة الذي هو تعريف للتصديق على التحصيل معدلية لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة اولا وقومها
 وبهذا القدر ان تم اجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انما اوردوه فقال ما وجه سببه
 اجواب من ان الفرق بين ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة وبين وقوع النسبة اولا
 وقومها انما هو باعتبار التبادر فان التبادر في الاول لا ادراك على وجه الاذعان دون الثاني
 فلا يدخل التحصيل ونحوه فيه بان الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان في احدهما دون
 الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح ودون التبادر فانما سياتي من جهة فان قلت ما الوجه في
 اعتبار الاذعان في ادراك النسبة واقعة وليست بواقعة دون وقوع النسبة اولا وقومها
 قلت انهم لم يبرروا بقولهم ان النسبة واقعة وليست بواقعة عن النسبة التامة الخبيرة التي تعلّق بها
 الاذعان فادراكها لا يكون الا على وجه الاذعان فيكون قولهم ادراك النسبة واقعة
 وليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة اولا وقومها فانهم لم يبرروا
 به عن النسبة التامة الخبيرة بل بالنسبة مطلقا لانه فائدة جلية بحسب البتية عليها وهي الحاجة
 لدفع ايراد الشرح انما هو على سبيل التقدير والقائلين بتبليث اجزاء القضية فان التحصيل ونحوه
 لما كان عندهم تعلّق بالنسبة التامة الخبيرة وروايتهم انه يلزم من هذا ان يكون تصديقا لصدق
 تعريف التصديق بادراك النسبة واقعة وليست بواقعة عليه مع انه ليس بتصديق فحينئذ
 الى الدفع دون المتأخرين القائلين بتوزيع اجزاء القضية فان التحصيل امثاله عندهم انما هو
 بالنسبة التقيدية دون النسبة التامة الخبيرة حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه ليجاز
 الى قوله والاذعان المراد به انجزم وشيخهم الى اقسام ثلاثة اما ان يطابق الواقع تاما ان
 يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليدا اولا يزول فيسمى يقينا اولا يطابق الواقع فيسمى حيا كبرا

قوله فاما في نشأته
 الما كان كلامه في المال
 سطح ان متعلقه
 ان نسبة التامة الخبيرة
 لا اذعان في وجه
 لا اصطلاح في تحصيل
 الاذعان في قوله ادراك
 ان النسبة واقعة
 وليست بواقعة
 انما يصح لكانت
 ان نسبة التامة
 الخبيرة متعلق
 لا اذعان في
 دون الشك في
 التحصيل مع
 كما يكون متعلق
 لما انما هو منه

قوله من لواحق الصوة العلمية ليست من قبيل الادراك اعلم انهم اختلفوا في ان الشك
والاذعان واثالهما من الادراكات او من لواحقها والظن ان هذا نزاع لفظي فان من
قال ان العلم حالة مغايرة للمعلوم ومبدء الانكشاف وربما يسمى بالجانبة الادراكية ذهب الى ان
الاذعان من نحوه ادراك النسبة لانه عبارة عما لا انكشاف ولا ريب في حصوله في الاذعان و
نحوه فان اذعان النسبة اي انهم بمبدء الانكشاف القوي لما بحيث لا يحتمل النقيض
والشك بمبدء الانكشافها بحيث يحتمل الطرفين على التساوي والوهم بمبدء الانكشاف في احتمال
مرجوح والظن لمرجح ومن قال انه عين المعلوم عينية بالذات ففسره بالصورة الحاصلة
لعقل ذهب الى انها من لواحق الصوة العلمية لانه قبيل الادراك هذا هو الذي اختاره جبري
وستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال اعلم ان الاذعان كيفية اخرى غير ان
الادراكية وليس عين الادراك بل عرض بعد الادراك كما قد البعض وهو الحق لان الادراك
والعلم عبارة عن منشأ الانكشاف ولا انكشاف فيه كما يظهر بالرجوع الى الوجدان كيف
ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين
المذرك لما ان لا تغاير بينهما الا بحسب حصول القيام على ما عرفت فالمدعي ان متعلق الاذعان
اما النسبة كما هو المشهور والقضية الجملة وهو الحق عند تحقيقه يجب ان يكون متحد مع الكيفية لا
التي هي الادراك بنفسها وذلك بطم لان حصول القضية ونسبة في ذهنه قياها بالذهن بغير
الكيفية الازعانية وعلى تقدير كونها ادراكا يجب ان يكون القضية او نسبه من حيث القيام
الاذعان فلا يصح التفارق وكل طال الشك والوهم فانها كالكيفية الازعانية تفارقان القضية
ونسبه مع اعتبار قياها واعتبار القيام يوجب الادراك لا يوجب تلك التثنية في غير باضرو
فالاذعان وعدليه على زعمهم ما عين الكيفية الادراكية العلمية او غير كما ذكره وعلى الثاني لا يصح
التقسيم وعلى الاول حصل تقسيم التصريح ان الادراك ان كان ادراكا للنسبة فتصديق فير علمية
على تفسير التصديق باوراك ان نسبه واقعة او ليست بواقعة فان قلت الاذعان ان كان

لكنه انحصرت ادراك جازم قلنا انجزم نفسه هو الازعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك كان
 ادراكا ساذجا وادراكا مع تصديق فالتقسيمان هما الادراكان المقيدان وانجزم الازعان
 والتصديق عبارة عن هودنها واحد وهو الكيفية الاخرى المتعارضة للادراك كما مر والحاصل ان الازعان
 اما عبارة عن الادراك مع انجزم كما قلنا فيفسد التقسيم المصوب ويرجع الى تقسيم الرئيس او عبارة عن نفس
 الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان نسبتة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قد
 سره كيف ولو كان الازعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك له ما عترض
 عليه من انه لقائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوي المحصول فيجوز ان يكون
 العلم التصديقي متغيرا بالمعلوم فحينئذ جهة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه
 في ان يكون الادراك التصوي متحد مع معلومه ون التصديقي ثم ما عترض بهذا المقترض
 على قول المحقق قدس سره فالمدع عن آه من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس
 للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراك فحينئذ ان قوله ولا يفيد
 مما اذ حائل هذا البيان ان التصديق لو كان ادراكا كان له مدرك البته فيتعلق به متعلق لا يخ
 اما ان يكون نسبتة او القضية المجردة او صوة الموضوع والمحمول حال كون نسبتة رابطة بينهما
 او المجموع المركب من صوة الموضوع والمحمول الملحوظين بالمحاظ الاستقلال بالنسبة الرابطة
 الغير مستقلة واما المحكي عنه وعلى كل تقدير فيكون متحد مع التصديق الذي فرض كونه علما غير
 متفارق بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه بطر او كثيرا يقع التفارق بينهما وتعل منشأ الاعتراض
 الثاني نعم المعترض من قول المحقق قدس سره انحصار متعلقات التصديق في النسبة بقضية المجردة
 حيث ردد بينهما مع ان في كقول المحقق لما ليس للاختصاص بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على المطلوب
 من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا وعلما لكان متحد مع معلومه لا
 على النسبة او غير بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يكون شيئا واحدا ومتعلق التصديق
 متحد بالذات مع امور مختلفة اتفاقا نارة مع الازعان مثلا حين تحققه وتارة مع الشك عند

٥ الموقر الفاضل محمد علي ح

نزوال الاذعان حصوله عقبه كذا حال الوهم والظن نحوهما ولكن ان يستدل عليه يستدل بالدين لا بالمتن
 لكون العلم متحد مع معلومه احدهما اذا اشكلنا في النسبة ثم ادعينا بما فلا يخ امان يكون الشك
 باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شئ واحد مشكوكا ومنعنا معا واما فلا فما سبب المنع لان
 الالتفات الى النسبة والظن في باقية الى هذا الان كما كانت من البين ان الادراك يكون باقيا لما
 الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف نزول كذا حال الظن نحوه وفيه باقية وثانها انه لما كان العلم
 عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه من البين ليس عن الصورة الحاصلة
 بل يحصل بعده ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشئ الحاضر ولا الشك في
 حضورية الاذعان نحوه عند العقل ان كان المخصوص بواسطة حضور النسبة فيكون علما البته لانه ما اعتبر
 في تعريفه حضور الشئ بل بواسطة قتال قوله قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم الى تقسيم المصداق العلم
 ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والافتقار لانه وال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية
 الادراكية لعلية قوله سافج وهو معر باده قوله وتصوريه تصديق وهذا هو محل التأييد وجه الثاني
 انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مناهيا للتصو
 الذي هو مرادف للعلم فلم يكن من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصو صار من لواحقه قوله و
 تحقيق المقام اه المقصود من هذا الكلام دفع التداخل الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم
 اما تصورا وتصوريه تصديق وبعضهم بانه اما تصورا وتصديق فان الكلام الاول ال على ان التصديق
 من لواحق الادراك الثاني على انه ادراك تقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجاز
 الاول الكيفية الاذعانية والثاني المتكيف بهذه الكيفية اي المصدق به من حيث هو صدق يعني بالقر
 بالتصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول راو بالتصديق معناه الاول فيكون من
 لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراو به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك
 فاندفع التداخل لان التقسيم الغير المشهور مبني على حل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على
 على المعنى الحقيقي قال جدي دستاذا ستاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان هـ متا

ع
 على اشياء الخ
 لا ادراك باق
 كنهه لوجوده بالدين
 صافيا بالدين
 وزر الى الشئ في
 سواها محض عيب
 نور العدم قدس

وهي ان المصدق به بما هو صدق ليس لا القضية وهي ليست من قبيل الادراك بل من المبركات
 الا انه توسع نظر الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظر الى الاتحاد حقيقة اي اتحاد
 الادراك مع المدرك حقيقة فالجواب انه لما تعلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح
 اطلاق الادراك عليها ايضا توسعا وبما زاننا على اتحاد الادراك مع المدرك لا نفى حقيقة ليست
 القضية الامدراكا لا ادراكا وتكفي دفع التداخل بوجه آخر يستنبط بما حرزناه من ان النزاع في كون التصديق
 وغيره من العلم او من لوجه نزاع لفظي هو انه من قسم العلم الى تصديق و تصديق من قسم العلم
 بالصفة الحاصلة من الشيء عند العقل لا شك ان التصديق لا يكون من قبيل الادراك لا ليس
 عينها بل من وجه الحق لانه يحصل بعد حصول صفة الموضوع والمحمول والنسبة الثابتة التجربة ومن قسمه
 الى تصديق وتصديق فهو بالحالة الادراكية ولا ريب في ان التصديق لا يكون من قبيل الادراك
 لاسن لواقعته قال الشايع في هذا في هذا العدول وفي هذا التقسيم شيق كما قيل ان في الشق
 الثاني اشارة الى التحقيق الثاني كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشق الاول كذا قال الفاضل
 الميرزا **قوله** وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي اي بالمعنى الثاني
 الذي سببناه المحشى لان المصطلح جعل التصديق المنطقي عين اذ كان النسبة الثابتة التجربة ولا معنى لهذا
 الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمعنى الثاني **قوله**
 على ما يظهر من كلام الشيخ في الحكمة العلامة حيث قال فيها وان استن وكونه بوديكي اندر سيد
 وآن را بتنازي تصور خوانند ودم گرم ديدن وآن را بتنازي تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
 الشيرازي في درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوي الشان ست
قوله والمصنف في شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه الى التصديق هو
 اللغوي **قوله** وبيان آه تفصيل المقام ان التصديق في اللغة معنيين احدهما هو وصف للقضية
 حيث يقم هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع واخرها ما هو وصف للمحكم
 حيث يقم قائل هذه القضية صادقة وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع فهذا التوضيف

توصيف للشيء بحال المتعلق والتصديق في اللغة ثلثة معان يؤخذ من معنى الصدق ما يؤخذ
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الازعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه في الفارسية براسد وشنن وصادق وشنن قد يعبر عنه براسد وشنن وصادق وشنن
والمآل واحد وثانيها ما يؤخذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الازعان بمعنى القضية اي الازعان
بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن باور كردن هذا في التصديق
المحملي الموجب قس على هذا حال المحمل السلبى التصديق الشرطى التصديق بهذا المعنى بعينه التصديق
المنطقي اذا المنطقيون انما يجتنبون عنه فالفرق بين المعنيين ان الازعان في الاول يتعلق بالقضية
التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار المحشى بقوله وهو حاصل
قبل حصول المعنى الاول محمل القبليّة الواقعة في قوله على القبليّة بحسب المتعلق فالما قبل ان حصول التصديق
بالمعنى الثاني قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار المتعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثاني مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثاني
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو خبره لكون القضية مطابقة للواقع الذي متعلق التصديق
بالمعنى الاول وحصول الخبر يكون مقدما على حصول الكل وما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين
للتصديق بوجوبين اشار الى حد ما في ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثاني بقوله
وهو حاصل آه وحاصله ان لما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعاً ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشى بحوزية المعنى الثاني للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لا بد ان يوجد ما يؤخذ منه اولاً وما يؤخذ ثانياً وانه ليس كذلك اذ قد يحصل الخبر
الثاني بالتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالاً ويدعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويدعن بها قال حيدى وهاذا استاذى كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الازعان بصدق القضية ما يؤخذ عن الصدق بمعنى وصف
القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما لا بد منها لا تجعل المعنى الثالث لغوية للقضية فتأمل

ان خاصة باب التفصيل الانساب الماخوذ في استفادته هذا المعنى عجيب فان الانتساب من جهة النسبة
اليه كما في فسقته اي نسبة الى الفسق وهو غير اللاذعان بالفسق فان نسبة الكلام لا بالاذعان
وما قال ان المعنى الثاني ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد والافان وجه له انتهى قوله قدس سره
وما قيل انه الفاعل المحشي المدقق حيث قال في منية على شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصديق
والتصديق ولعل وجهه ان التصديق من باب التفصيل ومن خواصه النسبة الى الماخوذ فمعنى صدق
القول نسبة الى الصدق فكان معنى اللفظ في الاصل صادق واستثنى راست وشنن في المعنى
الثاني لا يعتبر تلك النسبة فغيره عنه بنقصان فاطلاقه على الثاني من جهة انه ماخوذ عنه وهو نحو
من الاتفاق كما بين في موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثاني ماخوذ عنه بالمعنى الاول الصافي
ولما كان المعنى الاول ماخوذاً من الصدق الذي هو وصف للمقول كان المعنى الثاني ماخوذاً عنه
ثانياً وبالموسطة انتهى قوله قدس سره فان نسبة الكلام لا بالاذعان فيه ان النسبة المتبقية
في خاصة باب التفصيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعم منه ومن فعل القلب لاشكان الاذعان
فعل القلب فيصح له النسبة ايضا فصح ان يراوح من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثاني ماخوذ من الاول لعله اراد به التجريد وهذا هو الذي عجز
المحشي في المنية المذكورة بقوله فغيره عنه بنقصان من جهة تكميل المعنى الاول للتصديق
على معناها الثاني في الذكر لان السابق ان يذكر الماخوذ متاخرا عما اخذ منه مثالها ماخوذ من الصدق
بالمعنى الثاني فيكون التصديق عبارة عن اللاذعان بان قائل هذه القضية مخبر عن قضية مطابقة
للواقع ويعبر عنه في الفارسية برست كود شنن وحق كود شنن قد يعبر عنه برست كود شنن
وحق كود شنن والمآل واحد قال المحشي في الحاشية المنية قد خفي الفرق بين هذه المعاني على المصنف
حتى ان المصنف في شرح المقام لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول
لا على ما ينبغي حيث قال التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكبر ويدين
باور كردن وراست كود شنن اذا اضيف الى الحكم وراست وشنن وحق وشنن اي

الى الحكم انتهى قوله فيها لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث لئلا يفرق بين المعاني التي ثبتت للتصديق
 انها هي باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول مضاعف الى صدق القضية
 والثاني الى نفس الحكم اي معنى القضية والثالث الى الحكم فلما جعل المصنف في شرح المقاصد كروين
 وبأوركرون الذي يعبر عن المعنى الثاني وراست كودنستن الذي يعبر عن المعنى الثالث
 مضافين الى الحكم جعل متعلقهما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقيم ان قول المصنف اذا ضيف
 الى الحكم يتعلق بقوله وراست كودنستن فقط فيكون مباح فرق البته لانه يكون حاصل قوله
 التصديق المعتبر في الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق نفس الحكم الذي خبر به الله تعالى
 ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه في الفارسية بكروين وبأوركرون وتصديق الخبر بآه
 ويعبر عنه في الفارسية بـراست كودنستن قوله فيها وفرق بينهما اي بين المعنى الثاني والثالث
 وبين المعنى الاول لا على ما ينبغي لانه اضاف راست كودنستن وحق كودنستن الذي يعبر عن المعنى الاول
 الى الحكم مع انه لا يضاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراى بالحكم في قول المصنف صدق القضية
 فانه قد يطابق عليه ايضا قوله وبهذا التحقيق يعني بقوله وهذا المعنى هو التصديق المنطقي وهو حاصل
 حصول المعنى الاول بسقوط المناقاة آه وجب المناقاة بين القولين ظم فان القول الاول اي التصديق
 المنطقي هو التصديق اللغوي يدل صراحة على اتحاد التصديق المنطقي بالتصديق اللغوي قوله الثاني
 التصديق المنطقي هو التصديق الاول والتصديق اللغوي تصديق ثان يعل على تغاير التصديق
 المنطقي بالتصديق اللغوي فان التصديق بالمعنى الاول اي الاذعان بصدق القضية لما كان بخايرا
 للتصديق بالمعنى الثاني اي الاذعان بمعنى القضية يكون التصديق المنطقي الذي حكموا بعينيتها للتصديق
 الاول في هذا القول مغاير للتصديق اللغوي الذي حكموا في هذا القول بعينيتها للتصديق الثاني
 لان التغاير بين شيئين يستلزم تغاير عديهما واللام يبق بعينيتها ووجه سقوط المناقاة ان مرادهم
 من التصديق اللغوي والتصديق الاول اللذين حكموا بعينيتها مع التصديق المنطقي امر واحد
 وهو التصديق بان المحمول ثابت للموضوع لكن لما كان له جتان جهة الحصول في ذهنه بسبب

وهو بهذه الجهة يكون مقدرا على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظر الى انه اولى
المرتبة وجهة الماخوذية من هذا المعنى الماخوذ يكون متاخرا من الماخوذة منه فذكره في العبارة
والنظم بعده فاطلقوا عليه الثاني نظر الى اللفظ والعبارة لا ما يتبادر من سوق الكلام من ان
بالاول هو المذكور في العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المناقاة قوله
وبهذا اي باثبت ان التصديق اذعان قوله ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس باذعان
لانه يعبر عنه في الفارسية بقبول ناكردن وبادزدشتن من اين فيه الاذعان الاثرى ان التكذيب
اذا تعلق بالقضية الموجبة يقر لها المكذب به التصديق اذا تعلق بقر لها المصدق به المكذب به
ليس عين المصدق به كذا قال المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصو والتصديق والاعتقاد
قال فيها الشك فليس في طرفي تصديقي اصلا ولما لا يحار في طرفه الخالف بعد توجهه لنفسه اليان
الا حار شي يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه وهو عين التصديق بالقضية السالبة لان الاحار
والتكذيب في القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة في مطابق للواقع والتصديق في القضية
السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين
وان كان يستلزم بالانتهى ومن هذا القول للمحشي ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغي وان لا يصح هو ان يحكم
بالعينية على سبيل المساواة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم
تصديق الآخر وكذا التصديق يستلزم تكذيب الآخر قوله قد صرح شيخ وغيره بان الانكار
انما هو من قبيل التصو دون التصديق كما يكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل
التصو دون التصديق لان التصو يكون منشأ لانكشاف والاحكام لما لم يكن منشأ كيف
يكون تصو حقيقة نعم انه من قبيله بمعنى انه من توابعه ولو احقه يحصل بعده لانه عبارة عن حد
حالة في النفس بعد تصو الموضوع والمحمول وينبغي ان يعلم انه كما ان للتصو معنيين للتصديق
ثلاثة معان لك للتكذيب المقابل للتصو معنيان للتكذيب المقابل للتصديق ثمانية معان
فليك بالتأمل الصادق قوله متعلق بنفاير للتصو لا باعتبار المتعلق بهذا وقع في بعض النسخ

أعلم أنه لما يفهم من كلام السيد إلى الفتح أن قول الشك كما يشهد به الوجدان متعلق بقوله لا باعتبار
المتعلق حيث تحمل في تعليقاته على حاشيته المتعلقة على هذا الشرح التغيرات الذاتية بين التصوّر
والتصديق الذي وقع في كلام الشك مقابل للتغيرات بحسب المتعلق على أن المراد منه ما هو مقابل للتغيرات
بحسب المتعلق كما يشهد به الوجدان بمعنى أن السيل التغيرات بين التصوّر والتصديق تغيرات بحسب
المتعلق وأن تحققت التغيرات بينهما بحسب الاعتبار فدفع الاشكال المذكور سجي ببيان من أنه إذا تعلق
التصوّر بالتصديق يكون التصوّر علما والتصديق معلوما فيلزم اتحادهما إذا علم والمعلوم يكونان
متحيزين بالذات مع أنهم قائمون بالتغيرات الذاتية بين التصوّر والتصديق كأن العلم والمعلوم
وأن يكونا متحيزين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فان في مرتبة العلم يلاحظ العواض
الذهنية دون العلوم ولا شك في تحقق هذا التغيرات بين التصوّر الذي هو علم على تقدير تعلقه
بالتصديق وبين التصديق الذي هو معلوم ومرادهم من التغيرات الذاتية بين التصوّر والتصديق
ليس إلا هذا التغير الاعتباري ودفع الحشوي بقوله هذا حاصله أن قول المص علم أن كان ادعائنا نسبة
فقد يقدح لما يدل صراحة على أن التصوّر مغاير للتصديق مغايرة نوعية لأنه جعل التصديق نفس
الادعاء هو مغاير بالنوع للتصوّر قطعاً لا بد أن يراد بالمغايرة الذاتية التي وقعت في كلام الشك
المغايرة النوعية لا مقابل التغيرات الذي يكون بحسب المتعلق ليكون كلام الشك منطبقاً على ما يدل عليه
قول المص فنجيب بالقول ح بأن قول الشك كما يشهد به الوجدان أسلم متعلق بمغاير للتصوّر لا بقوله
لا باعتبار المتعلق كما أنه السيد واللام يفهم المغايرة النوعية التي هو المقص وطريق دفع الاشكال
ليس منحصراً في الدلالة من المغايرة بين التصوّر والتصديق المغايرة التي هي المقابلة للمغايرة
بحسب المتعلق لأنه يندفع بوجه آخر وهو الذي سنوضحه أن شاء الله تعالى وأكثر المنع وقبحه
لفظ لا الثانية في قوله لا لا باعتبار المتعلق فعلى هذا يكون مقص الحشوي من قوله وقع ما عسى أن يتوهم
أن قوله كما يشهد به الوجدان أسلم متعلق بقوله باعتبار المتعلق بأنه ليس متعلقاً به بل بقوله نفاية
للتصوّر والأيكون المحال أن اختلاف التصوّر والتصديق باعتبار المتعلق كما يشهد به الوجدان أسلم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد ابى الفتح بقوله المراد بالمغايرة آه
وبالجملة يكون غرض المحشى على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ثم الرد على قول السيد ابى الفتح
وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بتغاير التصور لا باعتبار المتعلق الرد على التوهم المذكور من قوله
والمراد آه الرد على قول السيد قوله وبك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور
والتصديق تغاير نوعي وباطال نعم البعض من انهما متحدان بالذات وتغايران باعتبار المتعلق
حاصلا فان علم قطعا ان للتصديق متعلقا خاصا لا يتعلق بالتصديق الا به سواء كان نسبة مائة خرب
او قضية مجلة او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكى عنه على اختلاف الاراد والتصو
لما لم يخصص به وان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه لما ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القائلين
القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شئ حتى بنفسه بنقيضه ايضا او مبينا له كما
هو عند المتأخرين القائلين بترزيح اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بتعلق بتصديق
بل بجمعه واحد كان او تعددا بدون نسبة او مما تقتيد به او انشائية ولما كان كذلك لا بد
ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم تسليم
اختلاف الملزومات والا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات والقول بان اتحادها بحسب الذات
ينافي القول بتغايرها بحسب المتعلق الذي هو لازم لما اذا اتحاد الملزومات ينافي اختلاف اللوازم
فلو لم يكن بين المقصود والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات
وتغاير بحسب المتعلق يلزم القول بالمتناهيين لان اتحاد الملزومات يستلزم اتحاد اللوازم واختلاف
اللازم يستلزم اختلاف الملزومات انتهى توضيح كلام المحشى انما عدلنا عما قيل في وجه استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الاسور المختلفة الى هو شر واحد واللوازم من
اشار الملزومات المعنوية لما ابا ما هيتهما من حيث هي هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع اعتبار
الوجود المط كافي لوازم الماهية عند المتأخرين ومنهم المحشى والشه او خصوصا كما في اللوازم
العينية والذهنية انتهى الى قولنا والا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم بوجوه منها

ان مرادهم من اختلاف اللوازم الذي يستلزم اختلاف الملزومات ان ما هو لازم شئ لا يكون لازما
 للآخر لا فتمه ذلك لقائل من كون اللوازم متعددة في نفسها والاي لازم ان لا يتعد اللوازم الملزوم
 واحد ايضا بعين ذكره من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومنها ان قول قائل قائل مني على كون اللوازم
 معلولة للملزومات مع ان الحق خلافه وهو ان اللوازم مجعولة بجعل المغارق لكن بجعل الملزوم لا بل
 مستأنف وبهذا ينزع ما قال هذا القائل ثانيا من ان لالة وحدة اللوازم واختلافها على وحدة الملزومات
 واختلافها ولالة الدليل ان في ودالة وحدة الملزومات اختلافها على وحدة اللوازم واختلافها
 ودالة الدليل اللمى لا امتناع تعدد السبل المستقلة لمعامل احد انتهى لأن الملزومات ليست حلة
 للوازمها حتى يصح قول القائل ان لالة الملزومات على اللوازم ودالة لمية وبالعكس انية ومنها
 ان قول قائل من امتناع استناد لالة المتخلفة الى موثر واحد انما يصح اذا لم يعتبر مع المؤثر
 الواحد جهات لا سطح لواء اعتبره سوجهات مختلفة متعددة لا امتناع في صدور الامور المختلفة منه
 فتأمل وبعد لا يخفى على التدرب من الاختلال في الاستدلال وهو ان استلزام اختلاف اللوازم
 لاختلاف الملزومات بالذات انما هو على تقدير ان يكون اللوازم لوازم نفس لها بهية دون اذا
 كانت لوازم الصنف الذي هو عبارة عن ماهية كلية يعتبر معها صفة عرضية الا ترى ان السواد لازم
 لمنهجي البياض للرومي مع ان الترجي والرومي ليسا مختلفين حقيقة و ماهية فمع قائل ان يقول
 انما لانهم ان متعلق التصور والتصديق لازم لما بهيتهما حتى لو جاز اختلافهما بال نوعية لم لا يجوز ان يكون
 لازما صنفيا فكيف يوجب اختلاف ما روميه حقيقة والقول بان التصور والتصديق ليسا صنفين
 من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية فكيف يكونان صنفين
 لان الاعتبارية ينافي الوجودية الخارجية قولي لا يعاربه لان وجودية التصور والتصديق بالوجود
 الخارجي انما هي بالمعنى الاعم الذي اخترعه المحشي ون المعنى الانحصر الاعتبارية انما ينافي الخارجية
 بهذا المعنى دون الاول فلامضات فتح في ان يكونا موجودين خارجيين بالمعنى الاول مع كونهما
 صنفين دعوى لبداهة باننا نلتفت الى حقيقة التصور والتصديق ولو بوجه فحكم على ذي الوهم

هذا القائل القائل محمد بن سراج

محمد بن سراج محمد بن سراج

اعنى التصور والتصديق كما بينهما بانها متباينان تبايناً ذاتياً اى نوعياً كما نعلم على حقيقة السواد بيا
 بانها متباينان ان لم يحصل بينهما فى الذهن فان الالتفات اليهما بالوجه كفى لحكم التباين النوعى لاسيما
 المحض قوله اشكال مشهور آه هذه شبهة اوردها المتأخرون قائمون بان الفرق بين التصور والتصديق
 بحسب المتعلق ون ذات على التقدير والتماثلين بالتغاير النوعى بينما بالدليل الذى اورده على قبوله
 ان تقول آه حاصلها انه انكم لما اعترفتم فى الدليل ان التصور يتعلق بكل شئ فيجوز ان يتعلق بالتصديق
 اى المصدق به فاذا تعلق التصور والتصديق به يكون كل منهما متحد مع الآخر بناء على ان المصدق يكون
 معلوماً بندين العلمين العلم يكون متحد مع المعلوم بالذات فيكون التصور متحد مع التصديق لان التصديق متحد مع
 به هو متحد بالتصور متحد بشئ يكون متحد به انكم قائمون بالغايرة النوعية بين التصور والتصديق واهل هذا
 الاجتماع المتنافين قد يقر الاشكال بالنظر الى نفس التصديق باننا ان تصورنا التصديق بناء على ان التصور
 يتعلق بكل شئ فيتعلق بالتصديق ايضا بالتصديق ح يكون معلوماً بالتصور علم ان يكون التصور متحد مع التصديق بالذات
 لان العلم يكون متحد مع المعلوم بالذات مع انهما تبايران عندكم ذاتاً وحقيقة لا يتم ان التصديق من
 صفات النفس فكيف يتعلق بالتصور الذى هو علم حصوله لان العلم المتعلق بنفس صفاتها حضور
 لاننا نقول ان المراد بنفس التصديق حقيقة لا التصديق العارض لقائم بنفس ليس صفات
 النفس الا الثانى ودون الاول فيكون علم الاول ح علماً حصولياً والثانى حضوراً بقوله والجواب
 آه توضيح ان العلم يطلق على معنيين الحالة الادراكية التى هو علم حقيقة كما مر والتصديق به عليه
 الصورة العلية وبهذا المعنى الاخير حكموا باتحادهم مع المعلوم ودون الاول التصور والتصديق
 قسمين للعلم الاول المعنى الاول ودون الثانى فيكون التصور عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة
 لاعم الصورة العلية المخصوصة وكذا التصديق والحالتان متباينتان بالذات فلا يلزم من تعلق
 التصور بما يتعلق بالتصديق ان يكونا متحدين بالذات بالتقرير الذى ذكره الغرض لان التصور
 الذى هو قسم للتصديق ومغاير له بالنوع قسم للعلم بالمعنى الاول وهو لا يتحد مع معلومه وكذلك
 يلزم من اتحاد العلم بالمعلوم اتحاد التصور والتصديق نوعاً من جهة ان متحد المتحد شئ يكون متحد

به بل غاية ما يلزم منه تعلق الحالتين بثالث وهو المصدق به فاندفع الاشكال المشهور وكذلك الاشكال
 الذي قرناه لانه لا يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق اتحادها نوعا بناء على اتحاد العلم بالعلم
 فان التصور الذي هو نوع مغاير للتصديق عبارة عن الحالة الادراكية المخصوصة وهي لا تتحد
 مع معلوما اي التصديق حتى يلزم منه اتحاد التصور بمعلومه الذي هو التصديق بل غاية ما يلزم منها
 تعلق احدي الحالتين بالآخرى لا شائعة فيه ويمكن الجواب عن الاشكالين بحيث يجري على
 كل تقدير سواء جعل التصور والتصديق قسمين للحالة الادراكية او المصوثة العلمية اما عن الاشكال
 الاول فلا يمنع اتحاد التصديق بالمصدق به بناء على اتحاد العلم بالمعلوم بوجوبين احدهما ان كل من
 باتحاد العلم بالمعلوم انما هو في العلم التصوري ودون التصديقي فلا يتحد التصديق بالمصدق به فيه
 ما فيه واخرهما ان التصديق ليس بادراك حتى يكون مصدقه معلوم باليلزم منه ومن المقدمات الاخرى
 يكون التصور متحدا معه فتأمل ثمانيا بان التصور المتعلق بما يتعلق به التصديق تصورا خاصا والتصديق
 فغاية ما يلزم من الدليل اتحاد الفرد الخاص من التصور بالفرد الخاص من التصديق لا اتحاد المطلقين اللذين
 حكم بالتغاير النوعي بينهما لجواز كونهما عرضيين لهما ويرد عليه افاده الى نسبها وعلما حادى العلم بعلية
 والنقلية مولدنا محمدا على طاب سدراة هو ان التصور والتصديق عندهم نوعان لما تحتها من الافراد
 فاتحاد افرادها الخاصة يوجب اتحاد المطلقين البته ولئن تنزلنا عنه نقول ان اتحاد الفردين الخاصين
 وان لم يستلزم اتحاد المطلقين لكنه ينافي التباين النوعي الذي كذا منافية صدقها على ذات وحد
 ويمكن الجواب عن لاير الاول بانها انما يتم لو كان فردية التصور الخاص والتصديق لمط التصور والتصديق
 بمعنى لشخص بمعنى انهما شخصان مطلقا لا بالمعنى الحقيقي او منشأ ايجاب اتحاد الافراد لاتحاد مطلقتهما
 انما هو من جهة انه لا فرق بين المطلق والفرد الا في المحاظ وهو لا يتحقق الا في الفرد بمعنى الشخص لا الفرد
 بالمعنى الحقيقي واذ كان كذلك فلغايل ان يقول اننا لا نلزم فردية التصور والتصديق الخاص بمعنى
 الشخص فلم لا يجوز ان يكون فردية مابعدا بالمعنى الحقيقي واما عن الاشكال الثاني فبان تعلق التصور
 بكل شئ لا يستلزم تناقضه بكنهه التصديق حتى يلزم منه اتحادها بالماهية لم لا يجوز ان يكون تعلقه به

على
 فان التصديق
 كالتصديق
 فلا يتحد به
 على حاشا ولا ينفك
 لا ينفك
 صدر
 صدر

وانما يتعلق بوجهه ورسمة الاترى ان حقيقة الواجب غرضه تمنع تصورها بالكلية وانما يجوز بالوجه
 ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنهها وحقيقتها الا بالاصطلاح
 عليه المصطلحون من كونه عبارة عن احوال الادراكية المخصوصة او المصوطة العلمية الكلدانية وكل واحدة منها
 مما يمكن تعلق التصو به فتمنع التعلق تحكم محبت على انا لم نجعل نشاط الاتحاد تعلق التصو بالتصديق بال
 ليتوجه عليه نعم من انه يجوز ان يكون هذا التعلق متمم التعلق على وجه الشرطية فلا يضربنا المنع واجبا
 الفاضل مرزا جان عن الاممكالمين بما حاصله ان العلم عبارة عن المعارض والعوارض الذهنية والعلوم
 عن المعارض فقط فيكون كل من التصو والتصديق عبارة عن المجموع المذكور فلا يكون متحدا
 مع العلوم لان الكل يكون مغاير للجزء مغايرة ذاتية واذ لم يتحد فلم يلزم منه الملح المذكور من اتحاد
 والتصديق وما يقولونه من ان العلم يكون متحدا مع العلوم معناه انما يكونان متحدان بالماتية التوت
 مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء للحقيقة العلمية ومن البين ان هذا الاتحاد لا ينافي في الغاية
 الذاتي وانت خبير بما فيه فان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعارض والعوارض
 مع انه بطم كما حققه المحشى فيما سبق فتذكره قوله ثم القول تبرج اجزاء القضية آه اشارة الى استدل
 المتأخرين على ان اجزاء القضية اربع ببيان على وجه البسط ان القدر يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
 اجزاء طرفاها ونسبة التامة الخيرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونسبة التصديق والشك
 ونحوه يتعلق بهذه النسبة بمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيدا ستادهست والمتأخرون لما رأوا
 لا فرق بين التصو والتصديق الا بحسب التعلق بمعنى ان لكل واحد منهما متعلقا خاصا لا يتعلق بالآخر
 قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء هي الثلث المذكورة ونسبة التقيدية التي يعبر عنها
 في الفارسية بأن بمعنى زيد قائم عندهم في الفارسية زيدا ستادهست وتعلق بالنسبة الاولى
 الشك ونحوه من اللام وبالثانية التصديق وانما سمي نسبة الاولى بالتقيدية اذ بها يصير الموضوع
 والمقدم قيدا للمحمول والتالى ويسمى نسبة الحكمية لتعلق الحكم ودوره عليها فيصير هذه النسبة منسوبة
 ببلدة بالنسبة بين بين لتوسطها بين الموضوع والمحمول وبين المقدم والتالى ويسمى الثانية بالنسبة

نسبة ساقطة فان
 فنان يكون قيدا
 اول على
 والمحمول
 سواها محمول
 فنان

انتاته الخبرية والحكم وجهيتها بما ظم لا يقيم لما كانت النسبة التقييدية مورد الحكم الذي يتعلق به
التصديق كانت متعلقة بمورد التصديق ايضا لان متعلق متعلق فليكون هي متعلقة بكل التصديق
والتصديق مع اهم قائمون بالغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول ان مرادهم من بغايرة التصديق والتصديق
بحسب المتعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان به بالذات لا شك في تحققه فان ما يتعلق بالتصديق بالذات
اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق به الشك نحوه بالذات اي النسبة التقييدية فلا يضره
تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبوسطة تعلق النسبة التامة بها قوله
والوجدان سليم يحكم بطلانه ايضا اي تبريع اجزاء القضية كما يحكم بطلان مبناه من تغاير المتعلق
لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورد المحشي بقوله ذلك ان نقول آه فانه اذ قلنا
زيد قائم لا يغير منه النسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلما حاجته اذن
في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة
التامة الخبرية فالمدرك احد والتفاوت في الادراك بانه اذ عاني او ترددي ففي قوله ايضا اشارة
الى وجه آخر لبطلان تبريع اجزاء القضية هو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه يستلزم
بطلان ما يتبنى عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم خبرية النسبة التقييدية للقضية بوجه صريح احدا
بقوله والوجدان سليم يحكم بطلانه الا ترى آه و اشار الى ثانيا بقوله ايضا واستدل عليه ثالثا في بحث
التصديقات بانه يكون في الشك حكائية عن امر واقعي وهو يحصل بالنسبة التامة الخبرية لا دخل فيه
لنسبة اخرى كيف ولو كانت ونسبة اخرى تكون مورد الحكم للوقوع واللا وقوع على ما زعموا
لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل توضيحه ان الوقوع ومقابلته نسبة تامة لا يتعلق الا
بالطرفين فهو دوما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون احد شيئين وهذا مع انه غير معقول يجب
ان يكون ذلك مورد مستقلا او جعل في كك محكوما عليه بخصوصية لها ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما
يدل عليه عبارة اتم الشهوة عني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحكم عليه يجب ان يكون مستقلا
وما استدلل المحشي على عدم خبرية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للمرسالة المعمولة في التصور والتصديق

من انه ان كانت النسبة التقيدية جزءا للقضية يلزم جزئيتها لما مر من مرة على الافراد ومرة في النسبة
 النسبة التامة الخيرية التي يعبر عنها عند تفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين
 الاجمال وتفصيل الا في المحاذفة في النهاية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخيرية امر جلي
 يعبر عنه بهذه العبارة تفصيلية لانها دالة عليه وحاصلة ليس مني الاجمال وتفصيل ما يقضي في احد
 والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقيدية جزءا للنسبة التامة الخيرية في مرتبة الحد ونشأ منه على
 تقدير اعتبار جزئيتها للقضية من لزوم كونها جزءا لما مر من بل الاجمال بمعنى البساطة وتفصيل
 البقية بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لتلك العبارة المفصلة وتبدل
 جدى وهما اذا سادى كمال المحققين على عدم خبرية النسبة التقيدية للقضية بانه لا بد لكون شيء جزء
 لا حزان لا يتم ولا يحصل حقيقة ذلك لا خبر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في محل
 الخيرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقيدية فجعلنا جزءا نصف كيف فان مناط الصدق والكذب
 في الاخبارات في جانب المحكى عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الى
 محل المحلول الواقعي فالأجزاء الثلث في المحكى عنه وكذا الثلث في الحكاية تكفي لتطابق احدهما بالآخر
 ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزءا فانه ليس ما لا بد لصدق القضية وكذا
 كما عرفت مناط انتهى ولكن تستدل على المصم بوجه آخر وهو ان النسبة التقيدية التي قلتم بها
 يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقة الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزءا
 يلزم ان يكون القضية الشكوكية غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا يندفع قيل من ان
 الشك يتعلق بالنسبة التقيدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
 الوقوع او اللا وقوع لان النسبة التقيدية على كل تقدير سواء جلت بحيثية المعتبرة معها بحيثية تعليلية
 فيكون النسبة التقيدية تح فقط متعلقة للشك وتقيدية فتكون جزءا متعلقة او متعلقة يكون
 مجموع النسبة التقيدية وحيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حاكية لاني
 وجه الاعتلال لا على وجه خبرية لانها لا تكون حاكية قوله بل مقصودهم لما كان قول المتأخرين

للعقلاء والاذكياء تبريع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسد اشهد الفساد كما عرفت ارادوا
 ان يصلح بحيث يخرج عن الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على هوبين الفساد ليس من ارباب المصليين فوجه بان
 ثالمين تبريع اجزاء القضية ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيما بل مرادهم ان نسبة واحدة لكل لما كان لها
 اعتباران اعتبارا بنسبة بين طرفي القضية والبطلة لما يرتبطان واعتبارا بناحا حكاية عن امر واقعي فالاولا
 بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حكائية تكون متعلقة للشك بالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبر
 متعلقة للتصديق وانما قال بل لان هذا التاويل مخالف لما عليهم من انه يكون في الشك الظاهر
 حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غايتها الامر انه يكون في التصديق خبر للنسبة سواء كان ثابتا
 او سلبية ودون الشك قوله وباني شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا تقل
 عما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى قوله اشارة
 الى ذلك في القول السابق من ان نسبة واحدة لكن لما اعتبارين باعتبار نصير متعلقة
 للشك نحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بالايضاح به قائمه فانه يفهم من
 كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغاير بالذات ان شئت فارجع اليه قوله وهو محتمل بوجهين
 وغير محتمل بوجهين آخرين من عدم اعتبار بالاذعان وعدمه وعدم اعتبار بعدم الازعان لانما غير
 ملائمين بمقابلية الازعان التي يدل عليها لفظ فقط في الصورة اجمالية من الشيء في العقل فقط لان
 الاول منها مط والثاني يوجد مع الازعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابليين للاذعان قوله
 والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقيق فانه على بعض التفاد
 بآنيانه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الازعان بان كان نفسه او جزؤه كان عاما
 بحسب المفهوم وتحقيق كليهما عن المعنى الثاني حين جملة عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا
 له اصلا الاعلى وجه العرض ولا على وجه العينية او الخيرية كما لا يخفى على المتأمل الصائب ان جعل
 الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان
 لا يكون نفسه او جزؤه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط ودون التحقيق لان العلم التصديقي

اى العلم التكيف بالكيفية الازعانية لا يخرج عن اعتبار الازعان فى وقت من الاوقات حتى يمكن
 فيه عدم اعتبار الازعان او اعتبار عدم الازعان وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما فلم يتحقق
 مادة الافتراق ثم اعلم ان محل الوجه الثانى على الشق الثانى اى ما يكون الحكم فيه مسلوبا عنه بمعنى ان
 لا يكون لنفسه وجزئه اولى من جملة على الشق الاول وهو الذى يعتبر فيه ان لا يكون الحكم فيه متعارفا
 اصلا لخروج التصو الموضوع والمحمول عنه لان كلاهما متعارفان للحكم مع انه لم يوجد من كلامهم
 اخر اجماعا من التصو باى معنى اخذ قال الشايج واما ان لا يقبل تلك النسبة فتعلق الازعان
 بالذات كالنسبة التقييدية فانها وان تقبل فتعلق الازعان بها لكن لا بالذات بل بواسطة الحكم
 الذى يتعلق بها فان التصديق يتعلق به اولا وبواسطة النسبة التقييدية بنا على ان يتعلق بتعلق
 متعلق قال المص ويقتسمان بالضرورة اعلم ان دعوى احداهما انه ليس بجميع التصوات بديها
 ولا نظريا وثانيا انها انما ليس جميع التصديقات بديها ولا نظريا فيلزم من الاولى
 انقسام التصور الى البديهي والنظري ومن الثانية انقسام التصديق اليهما
 لكن قد يجعون الدعوى في عبارة واحدة اختصارا وللاشتراك في الدليل كما فعله
 المص وتبوا الشئ حيث يقول ذيل هذا القول لو كان لكل من كل منهما آة قال الشايج اى فيدخل من
 التصور والتصديق قسما من الضرورة آة هذا التفسير بالمازم لان الاقتسام فى اللغة بمعنى هذا
 القسمة حتى يتوجه عليها ليس لك فانه قد صرح فيها انه بمعنى القسمة فى أصل كلام المص ان كل واحد من
 التصو والتصديق ياخذ قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب قال الشايج اى الضرورة
 انظر انه تفسير للضرورة وقوله اى المكتسب للاكتساب انما قسمها بها لانها لو ابقيا على معناها
 الاصلى يكون الضرورة والاكتساب بالنظر قسمين للتصور والتصديق فيجب ان يحال عليهما الوجه
 حل القسم على الاقسام مع انه لا يصح ان يقع ان التصور والتصديق ضرورة او اكتساب بالنظر
 ولا يلزم هذه الشناعة على تقدير جعل الضرورى والنظري قسما لانها محمولان على التصور والتصديق
 قطعا ويمكن ان يجعل قوله اى الضرورى المكتسب بالنظر تفسير لكل من التصو والتصديق باعتبار اخذ

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيما خذ التصو قسما من الضرورة فيصير
ضروريا قسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاثر
بحسب المعنى ان يكون الاقتسام بمعنى الانقسام وقوله الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضروري
والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربيه انه لو ابقى الاقتسام والضرورة على معناهما الاصلية لغيرهم
انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصو والتصديق وانقسام التصو والتصديق الى الضرور
والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الا ان يقع على تقدير عدم تاويل الاقتسام بالانقسام ان لم يفهم القسام التصو
والتصديق الى الضروري والمكتسب بالتصريح لكنه يفهم بطريق المكناية وهي المبلغ من التصريح فلا بد من القاب
الاقتسام على معناه الاصلية فان قلت كلما لم يدل على ان التصور والتصديق مقسم للضروري والمكتسب
بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه في جعلهما مقسمين للملايين وان الاخرين قلت
لما يجب اعتبار القسم في القسم هو عبارة عن القسم مع اعتبار قيد مخصوص معه يكون التصور والتصديق
مقسما للضروري والمكتسب وان الضرورة والاكتساب مفهوم التصو والتصديق معتبر في الضرور
والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة
عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر يمكن ان يكون عبارة
اخرى هو انه لا بد في التقسيم من حمل القسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصو والتصديق على الضرورة
والاكتساب بالنظر كما علمت انقالم جميعا مقسمين لما بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر
فانما لما يحلان عليهما حيث يقربان الضروري تصور والمكتسب بالنظر تصور وكذا حال التصديق
بالنسبة اليهما جعل مقسمين لما قال الشايع يعني ان القسام كل من التصور والتصديق الى الضرور
والتصريح يدعي فيه ان القسام التصديق اليهما وان كان بدعييا لكن انقسام التصو اليهما في معنى
انقضاء كيف والامام الرازي قائل ببداهة جميع التصوات وناستدوا على نفيها من انها لو كانت
كلها بدعية لما احتجنا الى فكر ونظر ففهم ان الاحتياج الى الكسب في التصوات في غير انقضاء قوله
بذلك الحكم نظير المثبت لنفسه يعني ان قول الشايع ان القسام كل من التصو والتصديق الى الضروري

والنظري بدسي لا يخ انا ان يكون تصديقا بدسيا او نظريا وعلى الاول يكون انفيا لكسبية الكل لانه لو كان
الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايضا كسبيا لانفيا لكسبية التصورات وبقية
كل من التصورات والتصديقات وعلى الثاني يكون انفيا لبداهة الكل فانه لو كان الكل بدسيا لكان
الحكم الذي هو من جملة الكل ايضا بدسيا لانفيا لبداهة التصديقات ونظريته كل من التصورات
والتصديقات وعلى كل من التقديرين لا يثبت منه عدم كون كل واحد من التصورات والتصديقات
بدسيا او نظريا يلزم منه انقسام كل من التصورات والتصديقات الى البديهي والنظري الذي هو المذكور
فيكون مثبتا لنفسه عنده لکن لما ثبت منه على تقدير نفى كون كل واحد من التصديقات نظريا وثبت جزئيا
من المدعى هو كون بعض التصديقات بدسيا وعلى تقدير نفى كونه بدسيا وثبت جزئيا من المدعى هو كون بعض
نظريه يصار نظريا وشبهها بالثبت لنفسه لبقته قال الشارح فان كل عاقل أو فیل كما اراد عن صاحب القبة القبة
والتناني بالبلادة والانتقضة بما وبالجملة المراد منه اوساط الناس قال الشارح لو كان الكل من كل منهما كان
التصورات والتصديقات نظريا لا ارادوا تسلسل التالي لطبيان الملازمة انه لو كان كل من
التصورات والتصديقات نظريا اجتنابا في تحصيله الى علم آخر وهو ايضا نظري على هذا الفرض فاما ان يكون
حصوله جملة من سوا كان بوسطة او بلا وسطة فيلزم المدعى من غيره وهكذا فيلزم التسلسل ووجه
بطلان التالي ان المدعى يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بوسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف
ح عين الموقوف عليه مع انه لا بد بينهما من الغائية والتسلسل من تخضار امور غير متناهية في الزمان
متناهية وهو من احتمالات وبطلان التالي الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم
بطلان المقدم لا يستلزم بطلان اللازم بطلان الملزوم واللام يبق الملزوم بنينا قوله لان الحركة
الفكرية حركة اختيارية والمنع مكابرة تحت فلا بد فيها من التصور بوجه والتصديق بفائدة اما الاول
فلانه من البين انه لم تصور المظم لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة واما الثاني فلو جوب
كون الفعل الاختياري سبوقا بفائدة ما لا يكون عشا قوله فنقل الكلام الى الذين آه لا يدعي
عليك ان علم الشيء كنهه عند الحش لا ينافي النظرية فلم لا يجوز ان يكون التصور بوجه بالتصور الكنه

عنه الفاعل السيد ابو الفتح ج ١٢

سنة امان ملا محمد الجليلي ج ١١

لما ينقل الكلام اليه قال الشارح فانه آه وليس لقوله سلم قال الشارح من التوقف على امتناع التسا
التصديق من التصور اذ لو لا هذا الامتناع يجوز ان يكون لبعض التصورات بديهيا والتصدقات باسرها
نظريه وينتهي سلسلة اكتاب التصديقات النظرية الى بعض التصورات البديهية فلما يلزم الدور والاش
فلما يتم التقریب لايقع ان تمام الدليل كما هو موقوف على امتناع اكتاب التصديق من التصو كك موقوف
على امتناع اكتاب التصو من التصديق ايضا اذ على تقدير جواز احتمال ان يكون التصورات بخلافها
نظريه وبعض التصديقات بديهيا وينتهي سلسلة اكتاب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم الدور والاش
فلم يتم الدليل فلم يذكر الشارح هذا التوقف لانه نقول لانم توقف الدليل على امتناع اكتاب التصو من التصديق
لانه لو كان موقوفا عليه لم يجبر على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كذلك اذ يجري على هذا النقدية
بناء على ان اكتاب التصو من التصديق موقوف على تصور نفسه بوجه ما لكونه فعلا اختياريا فلما بد فيه
من تصوره كك وعلى تصور المظم بوجه ايضا وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان ينتهي سلسلة
الاكتاب الى ذلك التصو الذي فرض اكتابا ولا يلزم الدور او يذهب لا الى النهاية فيلزم التسم
اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقدّر لزوم الدور والتم فيها لا يتوقف
على امتناع اكتاب التصديق من التصو فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان
اكتاب التصديق من التصو ايضا فعل اختياري فينبثق الشرع فيه على التصديق بغائمة ما هو هو
نظري على هذا الفرض فاما ان ينتهي سلسلة الاكتاب الى التصديق الذي فرض اكتابا ولا يلزم الدور
او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسم فينبغي للشان ان لا يذكر هذا التوقف ايضا بل لانه على تقدير جواز اكتاب
التصور من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقدّر ان التصديق البديهي اكتاب التصو النظري
على ما هو المفروض يحتاج الى تصور البتة لتوقف التصديق على التصو وهذا ايضا نظري على هذا الفرض
فيحتاج الى امر آخر فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسم فلم يكن الدليل مع
موقوفا على امتناع هذا الاكتاب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس في بل قوله امتناع
اكتاب التصديق من التصو من تصرفات الناعين قوله قال الشيخ في منطق الشفا وليس يمكن ان

ينتقل آه يعني لا يمكن ان يكون التصو كاسباً للتصديق وثقل الذهن منه اليه لانه لو كان كذلك فلا يمكن ان
 اقتران الكاسب لوجود او العدم سواء كان وجوده وعدمه في نفسه او في حال اي صفة فان الكاسب
 يكون علة لتحصيـل المكتسب لا يجوز ان يكون شئ في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم علة لشئ والاليساء
 نسبتة الى معلوله وبصير حاله كحال الاشياء الاخرى في عدم المداخلة في العدم فلم يتوقف عليه المعنى فلم يبق علة
 ههنا واقتران العدم او الوجود بالتصور يوجب التصديق فان اقترانه به لا يكون الا بان يكون
 احد الامر من التصور او الوجود والعدم موصوعاً والاخر محمولاً لانصير الكاسب للتصديق ح تصديقاً
 بالتصور وههنا قال الشارح في حاشيته على شرح الشبهة بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما المحشى على كلام
 الشيخ اعلم انه ليس غرض الشيخ افادة الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور فان المفرد
 من التصو بل غرضه اثبات انه لا بد في كاسب التصديق من التاليف كلها وفي كاسب التصو في اكثر
 من المواد انتهى وانما عمل الشرح كلام الشيخ على ما حمل عليه لانه هو للمضى للشيخ كما يفهم من آخر كلام الشيخ حيث
 قال اما التصو فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كاسب يتضح في موضوع في قليل من الاشياء ومع ذلك
 فهو من اكثر الامور نقصاً في بل الموقع للتصو في اكثر الاشياء مع ان مولفة انتهى فعلى هذا يكون حاصل كلام
 الشيخ الذي ذكره المحشى بقوله ليس يمكن ان ينتقل آه انه لا يجوز ان يكون المفرد من حيث هو مع قطع النظر
 عن الوجود والعدم كاسباً للتصديق لان الكاسب يكون علة للمكتسب لا يجوز ان يكون شئ
 من حيث هو هو علة لشئ لانه يلزم على هذا ان يكون علة له في كلتا حالتى الوجود والعدم فليكون
 حاله كحال الاشياء الاخرى في عدم مداخلته في المقصود فلم يكن علة وحين اعتباره اقترانه بالوجود والعدم
 سواء كان في نفسه وصفته بصير مولفاً فليكتسب ليصح كونه دخل في كاسبية التصديق فلم يكن
 المفرد كاسباً فلا يرد ما يرد على التقرير الاول من ان مراد الشيخ بالمفرد في قوله لا يمكن ان ينتقل الذهن
 آه اما لا يكون مركباً اصلاً او ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون الدليل خص من الدعوى
 اذ الدعوى امتناع اكتساب التصديق من التصور مطلقاً والدليل لا يفيد الاختصاص امتناع تصديق
 مما ليس مركباً او ما ليس بقضية فلم يتم التعريب لانا نقول بان المراد من المفرد معناه الاول لا يلزم

منه خلل أصلاً إذا دعوى على هذا التقرير أن الكاسب للتصور يكون مولفاً والدليل عليه أنه لا يتصور
 لعدم خصوصية الدليل من الدعوى ثم أعلم أن نقل المحشى كلام الشيخ ليس يمكن أنه ذيل قول الشيخ
 على امتناع كاسب التصديق من التصور يدل على أنه محل كلام الشيخ هذا على الدليل للامتناع مع
 أن آخر كلام الشيخ الذي نقلته يدل على أن مراده من قوله ليس يمكن أنه ليس بالاثبات أنه لا
 في الكاسب من كونه مولفاً دون اثبات الامتناع المذكور فنحل كلام القائل على ما لا يرضى ليس
 من المخلصين قوله الأول أنه منقوض بأدلة أي التصور المتصور فإن المقدمات جارية فيها
 بأن يقرب أن موقع التصور وكاسبه يكون علته، ولما لم يحجر أن يكون الشيء علته لشيء في حالتي الوجود
 والعدم كليهما فلم يقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم كفايته وإذا اقترن بالوجود والعدم سواء
 كان في ذاته أو حاله أي صفة صار تصديقاً فنحل التصور من التصديق لأن التصور ههنا
 والثاني أنه تقريره أن اقتران الوجود والعدم بالتصور لا يوجب أن يحصل منه التصديق
 ما لم يصدق بوجوده أو عدمه فلم لا يجوز أن يكون التصور مع وجوده الذهني الذي لم يعتبر
 اقترانه على وجه يحصل منه التصديق كنفية التصديق فنحصل التصديق من التصور لا من التصديق
 وتعبارة أخرى هو أن اقتران الوجود والعدم على تقدير كاسبية التصور للتصديق لا يوجب
 أن يكون التصور مع الوجود والعدم كاسباً لم لا يجوز أن يكون نفس التصور كاسباً للتصديق
 لكن في مرتبة الوجود والذهني فلا يحصل التصديق ح إلا من التصور وعلى هذا التقرير من ظن أن
 مغالطة أما على الأول فمن جهة حكم الشيخ بأن المركب مط يكون تصديقاً مع أنه ليس كذلك أما الثاني
 فمن جهة أنه ليس المركب فيما نحن فيه علته قوله وأنا قلت أنه قال جدي وبه إذا استأذى
 كمال المحققين قدس سره توضيح المقام على وجه يتضح بالمرام ليقضي تهديد مقدمات منها ينظم
 البرهان فبعض منها بالتصديق المحشى ببيان بعض منها ما تركه وإجماله فلنذكر القسمين لنكشف
 ويتبين المراد الأول من القسم الأول أن العلوية والمعلولية على تقدير إيجال المولف لا يحجران
 في المركبات الاتحادية أي مفاد المبدأ التركيبية المجملية وهو المعنى الإجمالي الاتحادي وهذا بناء على

ان اثرها على لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية متحركة
 الا بالمحافظة على طبيعتها مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
 ندرتها بالمشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن بقعة الاسكان لان الاسكان كبقية
 نسبة الوجود اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا مستغنة لان الامكان سائر
 المواد ليست احوالها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا مناقشة في خروجهما عن الاقسام
 والامكان هو المحجج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتاثر به
 بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها اجعل بالذات بل بالعرض
 واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
 الشيء بالممكن موجودا لم يكن موجودا ولا يكون موجودا الا بان يكون واجبا ولما
 كان جهة الوجوب راجعة الى المهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعي مدارك المشائين سواء كانت
 بالذات كما لو يديه التقابل من المواد او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق لما يكون ممكنا لان
 اثر العلة الموجبة ولا يؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب كك
 والعلة اجمالية وهو ليس الا الثانية ان العلة والمعم يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشيء
 بالممكن يتحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما بينه المحشي عليه والثالثة ان المهيئين
 التركيبيتين اللتين فصلهما ان لعلية والعلولية وبها المهيئتان اللتان كلامنا فيهما في التصور
 والتصديق مختلفتان بحسب ظروف لان التصديق له جتان من حيث هو هو ومن حيث انه
 ملحوظ فيه المجهول مع الموضوع وللصور ايضا جتان من حيث هو هو ومن حيث انه يحصل
 ماخذه في الذهن فيقوم به فالجته الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
 وكذا الجته الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه وانما
 بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
 من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

في الذهن القائمة به بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية لقيامه بالذهن قيا ما انضماميا على
 سائر التصورات بقى النحو ان الآخر ان احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في
 من الحيثية خارجية لانها عبارة عن حصول الشيء في الذهن بثبوته له ومعنى من كون المهيئة التفرقة
 في الخارج ان موضوع تلك المهيئة في الخارج بحيث يصلح للحكاية بالعلوم التصوي وبالمحمول بحسب
 ذلك الطرف موصوف بها انضماميا لان المهيئة التركيبية نفسها موجودة في الخارج كيف ان
 من احتمالات الاشتغال على النسبة والعلة للتصور بهذا المهيئة اذا كانت كنسبة والعلة لان كان
 كاسبا يجب ان يكون في طرف الخارج بحكم المقابلة الثانية ثم ان التصديق من جهة التي تصلح للمعاني
 والعلولية هي الجهة الثانية اي حيثية لما خلاط الطرفين احدهما بالآخر من الموجودات الذنبية لا
 احتكاك الخارجية ولما كان الحكم بوجود المهيئة التركيبية التصورية في الخارج بناء على الانضمامي
 وكون النفس في طرف الخارج كان حقا للسائل ان يسئل بالتفرقة بينهما وبين المهيئة التركيبية في
 فان الانضمامي انضمامي ونفس من الموجودات الخارجية فلا جمل وضع ذلك ثمرة قدسية
 وهي التي لم يفصلها المحشي في من القسم الآخر فنقول ان الاشياء الموجودة في الذهن وجود
 احدهما بما هو موجود في الذهن قائم به قيا ما انضماميا ولا ريب في انه قسم من الموجودات الخارجية لما تقرر
 الانضمامي يستدعي وجود الشايعين في ظرفه وهذا ما يسمونه بانه يحدو وجودا خارجيا فلا
 ان يبرز الوجود الذهني والثاني بما هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهذا هو الذي سميناه
 بالوجود الذهني المقابل للخارجي بالمعنى الاعم على اتصال المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار
 الخلط بين الطرفين في التصديق في الملاحظة مع قطع النظر من قيامه بالذهن قلنا انه من الموجودات
 وكان في التصور اعتباره عين قيامه بالذهن قلنا انه من الموجودات الخارجية فلما اختلفا فاما باحاطة
 وسمي امتنع اكتساب احدهما بالآخر هذا غاية ما يقع في توجيه كلام المحشي ولا يخفى عليك انه لا ينبغي في شيء
 فان اتحاد الطرف بين العلة والاعم اني غير المنع وايضا به قد للصحة الذنبية كاف لما نحن بصدده ونستشك
 بالملزوم في اللزومات على ما قيل ليس بشيء فانه ان اراد الملزوم بالملازمة الثالثة التي هو كالعلة

الثالثة فالكاسبين لك ان اريد الموجب مط فبول الكلام على ان حال لوازم الماهيتين
 انها في الذهن ليست الا اعتبارية على ما تقر في محله والماهية في الخارج لشيء بخلافه ولتدبر فيم بناء
 على ما عرفنا ان هذا النوع من التغاير الذي ثبت في الوجود الذهني وانما جري ليس التغاير الاعتباري
 فانه ليس هناك جوهر حقيقة بل شيء موجود بوجود واحد حقيقة له اعتبارا باعتبار القيام لشيء
 خارجيا ويقطع النظر عنه ذهنيًا فلما تم ان هذا النوع من التغاير في الطرف مناف للمفادة فان هذا
 التغاير تغاير مصنوع باعتبار الاعتبار لان هناك ظرفين وجودين حقيقة كما في الذهني انما جري
 بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في اللزوم البين
 الا ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا ما ليشهد بخلاف ما زعم المحشي بالجملة فيما قال
 انواع من الخلل لا فائدة في ذكرها الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجود
 مع قطع النظر عن القيام بخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني في بحث اثباته ومخالف لما قصد
 الحكماء في نفيه على ما ليشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني وقد نهنا عليه في موضع آخر
قوله قدس سره الاولى آه وهي التي اورد بها المحشي بقوله ان العلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره
 وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة الحكمي عنه **قوله** قدس سره الثانية آه هي التي صرح بها المحشي
 بقوله وما هو مع آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله سره ان المعلوم آه **قوله** قدس
 سره والثالثة آه ونهه هي التي ادعى اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فمراد المحشي من قول
 بل الصورة العلوية التركيبية الصورة العلوية التي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس
 سره هنا غاية ما يقا في توجيه كلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية
 في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله فالمعلولية في التصديق آه ولم يذكر حال عليتهما
 لنظور ان عليتهما لا تكون الا بالحيثية التي تعتبر في المعنى فيكون ظرفها واحدا كما اوضحه
 المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الطرف بين العلة والمعم في غير المنع
 منع على المقدمتين الثانية وما قال المحشي في بيانها من ان ما هو معدوم آه فيرد عاياتي بل ان

بالمعروف من سلب الوجود والمقيد يكونه في ظرف فلا يتم ان لا يكون موجود الوجود مقيد لا يصل منها الوجود
 المقيد كيف وان يجوز ان يكون بالسلب عنه الوجود والمقيد موجودا في نفس الامر ومقيد الوجود مقيد
 آخر ولا استحالة فيه وان اريد به سلب الوجود المط في ظرف بان يكون الطرف قيدا للسلب
 واحكم فلا يتم ان لا يكون موجودا في ظرف معدوم فيه بهذا المعنى وقد يستدل على الاتحاد بان
 المعلولية نسبتان فلو لم تخر الطرف لنتسببها بل وجد احدهما في ظرف الآخر في ظرف لم يبق
 الكافون بين المتنسبين مع انه لا بد بينهما من التكافى ولا يخفى ما فيه فان للتعاقل ان يقول لا يجنب
 للتكافى تحقق التكافيين في ظرف واحد الا ترى انه قد ينسب لامر العيني الى الذهنى وبالعكس نعم لا بد
 للتكافى من تحقق التكافيين في نفس الامر وهو متحقق على تقدير تحقق احدهما في ظرف والآخر
 في ظرف آخر ايضا قوله قد سره ويجابه نعم للصورة الذهنية كاف لما نحن بصدد اى بعدد
 منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمعم فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المعم الا ان يقام
 العلة تكون على نحوين احدهما ما يكون عليه مط من ون لحاظ خصوصية وجوده في ظرف ون
 ظرف وثانيهما ما يكون عليه بحسب خصوصية المراد من العلة التي يجبل اتحاد ظرفها مع ظرف العلم بما
 على النحو الاخير ودون الاول عليه الوجوب بل شأنه معلولا لها من النحو الاول ون الثاني فلا ضيق في اختلا
 ظرفها وما اجيب من المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه نعم لان نسبة
 الاذ بان كلها وما فيها اليه نعم كنسبة اللازمة والامكنة والمواد وما فيها اليه نعم او بان الصورة
 بحسب حصولها في الذهن اى الهيئة التركيبية فالنقطة من الوجوب نعم فعلى كلا التقديرين يكون
 الخارج ظرفا للصورة الذهنية الا ان الخارج على التقدير الاول المعنى المشهور وعلى الثاني بالمعنى الذى
 اختره المحشى فلا يخفى ما فيه اما في المنع الاول فبان العين الخارجى عبارة عما يكون موجودا في ظرف
 يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست في ظرف كذا
 واما في الثاني فباننا نخرى الكلام في الصور الذهنية من حيث هي نهي التي هي مرتبة مخصوصة الذهن
 فعلى كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصورة الذهنية كما هو الواجب بغير محذور فاختلاف ظرف العلم

المستدل من لا يحد الظرف

المستدل من لا يحد الظرف

والعم فالمنع بحاله فتأمل قوله قدس سره و التمسك بالملزوم آه تقرير التمسك لا تحاذ طرف العلة و
 ان العلة ملزوم للعم فلو لم يكن ظهر فمما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
 يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وتعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم العم فهي باللازمة
 لنفسها ماهية او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تبين الثاني فاما ان تكون لازمة للوجود
 للعم او للوجود الذهني له فيجب وجوده في الخارج على الاول في الذهن على الثاني واللازم بق الملزوم
 على كل من التقديرين اتحاذ طرف العلة والعم وبالمجمل انه لما لم يكن وجود العلة من حيث هي علة
 لوجود العم وكذا العكس يجوز ان يقر التمسك بكون العلة ملزوما للعم ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
 ملزوم تقرير الثاني لا يلزمه جوابا لمحقق الذي اوردوه بقوله فانه ان اريد آه اذ حاصله انه ان اريد بالملزوم
 واما ان يكون ملزوم مية تامة كالعلة التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد منه ان
 لا يفسد سماعا كان تاما او لا في نوعين النزاع او لما منع ان يمنع اتحاذ طرف العلة بهذا المعنى لظرف العلم انه
 ان قيل صرحا على انه اعتبر الملزوم مية من جانب علة قوله قدس سره وبالمجمل فيما قال المحشي انواع
 ما يخل منها ان بناء هذا الدليل على جعل المؤلف مع انه يطم عند المحشي حيث قال في مية واهم ان البنية
 الممكنة مجبولة بالجعل البسيط وذلك لان جعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
 او لا يتعلق بها اصلا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
 من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يتلزم تاخر المعرض عن العارض والفروقة العقلية
 تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استثناء الممكن من حيث هو والوجدان سليم بحكم بطلانه فتدبر
 يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبنى على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان الحقيقة
 ليس آه من ان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي المية التركيبية بل مفادها
 وهو ظ ثم انها ليست مفاد كل مية ولو كانت من المليات المركبة بل مفاد الملى البسيط وكان هو
 الى ان العم مفاد المية التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لنفس المية الحاصلة من اى
 ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الا ان يقع في اجواب عن قوله القائلين آه ان ليس مراد محشي

من قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم منه بحسب الظن من البيئته التركيبية بل مفادها ومن قولها آه
 المحشى ما جعل وجه كون مفاد البيئته التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة ليرد عليه ما قلتموه بل بيئته
 الشيخ في منظم الشفاء وهو يفيد اعتبار ربط الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
 او في حالها وعن قوله ولك ذلك ذهبوا الى ان ليس غرض المحشى من قوله على ما تقر عند المشايخ
 القائلين بالجعل المولف ان يجعل المولف وذلك في اعتبار ربط الوجود في جانب المولف سواء كان وجوده
 في نفسه وفي حقيقة بل غرضه ان المشايخ القائلين بالجعل المولف ذهبوا الى ان المولف يكون حقيقة
 اما وجوده في نفسه وفي حاله فتأمل نعم يريد على قول المحشى كذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
 عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخل الوجود فلا يكون الوجود معبرا في جانب
 العلة وان قيل لدفعه مراد الشيخ من مداخل الوجود التي نقابها في لوازم الماهية مداخله خصوصية
 احد الوجودين من الخارج والذهي لا مداخل الوجود بقدر على هذا لا يتم الدليل لاستنعاك التمسك بتفسير
 من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تأمل فمنها ان المقدمه الثانية مستقومة بعد المانع
 فانه علة لوجود المولف مع انه لا يتحقق له في ظرف لكونه عدسيا وكذا بالعلل القائية فانها موجودة في
 الذهن معلولة لانه قد يكون موجوده في الخارج وكذا بالموالات فانها تنعدم عند وجود المولف في كل
 الصور الثلاث يوحى المولف في ظرف دون علة فاین لا تتحد في ظرف فيما ولكن الجواب عن النقض الاول
 لا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة لعدم الباب المانع للدخول فانه
 كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا
 مخالف لتفسيرها تتم فانه ضروري ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المولف بل كما قيل ان المراد باتحاد
 الطرف للعلة والعدم اتحاد الطرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
 فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو مع
 بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك لظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف مع فعلته واقعي
 بحسب ذلك لظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او لعدم

كما في سائر الاعداد وغيره انقضى الثاني بوجوب انما اولها انما لان العلم الغائية على قول صحيح
 للعلم انما هي من قبل الشرائط والروابط وانما ثانياً فبان العلم الغائية علة لغائية الفاعل دون
 ولا يخفى ما فيه انما في الاول فبان الكوااسب ايضا ليست عللاً فاعل للمكسبات فلو اختلف نظر
 لم يلزم فيه شناعة اصلاً وانما في الثاني فبان علية الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المخدور فتقوى
 ح من عدم لزوم اتحاد النظر للعلته والمعم فانه وجود المعم في هذه الصورة في الخارج للعلته في الوجود
 ومن انقضى الثالث بان مراد المحشي من العدم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم اه مالم يوجد
 لا قبل وجود المعم ولا بعده ومن البين ان العدميات موجودة قبل وجود المعم فلا ينقض بها
 ومنها انه لو وجب تحاظر العلة والمعم يلزم التسليم في السبادي وهو بط كماله في موضع تقرير الملائكة
 ان الموجودات الذنبية لا يتأهب الى الحمل اي لا من ممكنة البتة ولا يدرك كل ممكن موجود في عين علة وهي الضياء
 من الموجودات الذنبية بناء على الفرض من تحاظر العلة والمعم فعلته اما ان يكون هو الموجود الذنب الاول
 الذي حصل منه سوار كانت علة جلاء وسطة او بوسطة فيلزم الدور او يذهب الى عدم النهاية فيلزم التسليم منها ان
 للهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايضا اعتبارين من حيث هو الذي هي تبة العلوم والوجودات الذنبية من حيث
 قائم بالذنب الذي تبة العلم والوجودات الخارج كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ان يكون التصديق لا اعتبار
 الثاني كاسباً للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان مرادهم من مفاد الهيئة التركيبية للعلم
 ما يكون محكياً عنها لما فتاياه بالزعم من التقديرات امتناع الكتابات هو المحكي عنه للتصور او التصديق
 من الآخر كك لا امتناع الكتابات نفس احدها من الآخر وهذا هو المظهر لا ذاك الا ان يقف
 بين المحكيات والمحكي عنه اتحاداً بالذات فامتناع الكتابات كل واحد من التصور والتصديق في
 مرتبة المحكي عنه يستلزم امتناع التساوية في درجة الحكاية الذي هو المظهر بناء على الاتحاد مع ان يفهم
 من كلام المحشي من ان البدائية والنظرية صفتان للعلم مناقضتان كما هي منه من انما صفتان
 للعلوم فتأمل قوله والامر منها اي في معلولية التصور كك اي علة موجودة في ذلك
 انظر الذي حصل فيه التصور لان ما يكون كاسباً للتصور يكون معترفاً بالكون لا ريب

علم الغائية
 من قبل الشرائط
 والروابط
 انما ثانياً
 فبان العلم
 الغائية
 علة لغائية
 الفاعل
 دون
 ولا يخفى
 ما فيه
 انما في
 الاول
 فبان
 الكوااسب
 ايضا
 ليست
 عللاً
 فاعل
 للمكسبات
 فلو اختلف
 نظر

ووجه اينما وقع في هذا القول لتصور بالكنه والوجه دون اهل المتبادر منها من التصور بكنه
 ووجه الشيء قوله ضروريه ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء آخر واقوله ان يكون كنهها لنفسه وافلوه
 الا ترى ان الضحك الذي هو وجه الانسان وان فرضنا انه ليس كنهها لشي من الاشياء
 لكنه كنه لنفسه فافلوه كضحك يد وضحك عمرو الى غير ذلك قوله فلان حصول كل شيء آه حاصل
 انه لا يمكن حصول شيء بالكنه الا بان يحصل في ذلك الشيء او لا بالوجه لان الشيء ما لم يعلم اصلا فكلان
 مجهولا مطلقا وطلبه ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه قوله وذلك كنهها المراد منه
 معين كالיום والغدا مجموع زمان الاستقبال فلا يروا انه كيف يصح الحكم من الشيء بتناهي الزمان
 من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه على انه لو اريد منه مجموع الزمان المستقبل
 يلزم ان لا يكون النفس فارغة عن تحصيل سطر واحد بل تشتغل به دائما وهذا كما ترى قوله فلان
 اكتساب كنه من ذلك الحد لان اكتساب الكنه انما يكون من مباديه وهي على تقدير كونها نظرية
 تكون غير متناهية قطعا فكيف يمكن تحصيلها في ذلك الحد الذي هو زمان متناه واللازم من
 امور غير متناهية فيه فاذا لم يحصل المبادي في هذا الحد فكيف تحصيل مكتسب منها ما هي سادها
 ذوالكنه وهذاظم قوله كنه شيء ليس المراد من الشيء بالصدق هو عليه علم من ان يكون مفهوما او
 يعرضه كزيد وعمرو الى غير ذلك بوجوب احدهما انه على هذا لا يصح قوله مثلا انه لا يتقبل الا في
 موضع يكون لما وقع تحته نظيرة ليس كك او ليس راو شيء امر آخر ليكون نظيرة والقول
 بان مثلا مركب من لفظ المشل وحرف اقول لا يساعده سم اخط واما انما ان يلزم على هذا ان يكون
 قوله الآتي وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله اه لقوله الان فاعاد هذا بعينه مفاد هذا القول بل المراد منه
 او بالصدق هو عليه صدق كزيد وعمرو وغير ذلك على سبيل منع اجمع قوله وهذا يجري
 في كل كنه يفرض سوادا كان كنهها للسطر او للوجه قوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنه لم يحصل
 شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه شيء فانه تقع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشرح من
 ان الملازمة الثانية التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن اكتساب

نه شئ من الاشياء من حيث هو كنهه وهو انما يستلزم عدم حصول وجه شئ من الاشياء من حيث هو كنهه
 شئ آخر لان حيث هو وجهه لذلك الشئ يجوز ان لا يتوقف تصوره على تصور الوجه بالكنه بل
 يجوز ان يتصور ذلك الوجه بالوجه ايضا ووجه بالوجه ايضا وهكذا حتى يلزم تصور وجه غير متناهية في الزمان
 غير متناهية ولا محذور فيه فيخرج ان لا يمكن اكتساب شئ من الاشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الاشياء
 بوجهه انتهى لان الوجه وان يمكن تصوره بالوجه وهو وجه آخر وهكذا لكن شبهة في ان ذلك الوجه كنهه
 وان كان لنفسه لا فراوه اليه فيجوز في البيان الذي في الكنه نعم سر على الشئ انه لا حاجة في الاشياء
 على البطلان حصول شئ من الاشياء بالوجه الى القول بان كل وجه كنهه شئ اذ يمكن بدونه ان يقدر
 حصول الشئ بالوجه مسبقا بحصوله بوجه آخر اذ الشئ بالمعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله بهذا
 الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين في اكتسابه فما يتصور
 الشروع في كسب ذلك الوجه من ذلك الحد من الزمان هو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مباوئية
 هي غير متناهية على الفرض الا يلزم استحصاله او غير متناهية في زمان متناه اذ المحصل مباوئية الوجه فكيف
 يمكن اكتسابه منها قوله وحاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصوره ولا تصديق سواء كانت بنفس
 قديمة او حادثه لانه آه دفع لما اوردته المحشى بالوجه الفتح على دليل الشئ من ان الدليل الذي ورد على تقدير
 تمامه انما يدل على بطلان نظرية التصورات باسرها ولا يجزى في التصديقات ضرورة ان اكتساب
 التصديق المظم مسبقا بتصوره لا بتصديق آخر مقابل التصديق المظم كما في التصويفي الاشياء
 على بطلان نظرية كل التصديقات موقوفة على حدوث النفس انتهى بانه اذا ثبت عدم حصول التصويف
 بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور ثبت عدم حصول التصديق ايضا لان حصوله
 على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه افادة بعض
 الاعظم من ان هناك عيون احدهما في التصويف والاخرى في التصديق لا توقف لاحد سماعا على الاخرى لا يتم
 البيان في التصديق فانه لو فرض جميع التصديقات باسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز
 ان يكون بعض التصورات بدنيا وحيوز تصديق التصديقات بطريق الشئ على تقدير قدم النفس

سحابة في الزمان من الازل الى حد معين

سحابة في الزمان من الازل الى حد معين

التصور فلما بالبداية اولا بطريق التسبق لبعض التصورات بدورها انتهى و اجاب المورود عن الالزام المذمور
 بقوله اللهم الا ان يقر ان الكتاب كل تصديق مسبق بالتصديق بقائمة ما ذلك لاكتساب ما يجري الكلام
 فيه كما سبق في التصور انتهى قوله وانت تعلم ما فيه اي في استدلال الشاهد حصول العلم بالوجه بناء على ان
 كل وجه كنه شئ فيجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه
 في تصور الشئ اه حاصله ان تصور الوجه في تصور الشئ بالوجه كنهه المكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان
 به وكذا تصور الكنه في تصور الشئ بالكنه كنهه يحوي ان ناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو يعلم
 ذو الوجه وذو الكنه اي الانسان مثلاً بان يصير رؤية فيكون مقصودا بالعرض على عكس في الوجه ذي الكنه
 مقصودا بالذات على عكسها اما الاول فلان القصد الى الوجه الكنه انما هو لكونه متميزاً لكونه الوجه الكنه فلا بد ان
 ذو الوجه وذو الكنه مقصودين بالذات الوجه الكنه واللام يقى كونهما اثنين مرأتين لهما ذاتا الشاكلة من العلوم في تصور الوجه
 والكنه اولاد الا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذي الوجه والكنه وجه تصورهما فيكون تصورهما مقصودا
 بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتابة في تصور الشئ بالوجه كنهه التصور الانسان بالوجه
 او الكنه والا يكون ذلك الوجه اي لكتابة مثلاً ذا الوجه وذو الكنه لانه يكون ح مقصودا به ذا الوجه الكنه
 فيكون مقصودا بالعرض مقصود بالذات مع انه كان مقصودا بالذات مقصودا بالعرض فيكون المقصود
 بالعرض مقصود بالذات في قصد واحد والمتصور بالذات مقصودا بالعرض في مقصود واحد وهذا كما ترى
 انتهى مجري فيه ما يجري في امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه شئ بان يقر ان تصور الوجه بالكنه
 لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب الجهول المطر وتحصيل من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظر
 على تقدير نظرية الكل فينقل الكلام اليه وهكذا الى النهاية فيصرف الزمان في غير الشئ اي من الازل
 في كسب لوجه الى محتمل فيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه يلزم منه ان يحصل جميعها
 بل كنه الشئ بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشئ اي ذي الوجه يحصل حقيقة الوجه في الذهن بحيث
 يصير بها ذو الوجه مقصودا من دون ان تكون مسبوقه بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وقدم نفس ان
 يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان في غير الشئ اي من الازل الى محتمل من حصول مبادي التي

هي عرضيات لذلك الشيء فلا يمتنع تصور الشيء بالوجه وبالجملة لا يجري للذيل لا في امتناع تصور الشيء
 بالكنه دون الوجه فلم يتم التقريب ولا يخفى عليك في هذا الاختلال من الغل لوجهه أما أولا فبان اختلاكم
 مبني على عدم حصول المعرفة بالفتح أي ذي الوجه وذو الكنه في الذهن بالذات مع أنه فاسد لأن
 التحقيق أنه يحصل في الذهن الیض بالذات والمبني على الفاسد فاسد وأما ثانيا فبمنع لزوم كون الوجه
 متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمه في تصور واحد وقصد واحد على تقدير تصور الوجه في تصور
 الشيء بالوجه بالكنه أو الوجه بالان ة تصور متعدد تصور من جهة أنه مرة لذی الوجه وتصور من جهة
 أن نفسه متصور بالوجه والكنه وإذا تعدد التصور تعدد المقصد قطعا فلا يلزم من الالكون الوجه بالجهة
 الأولى متصورا بالذات ومقصودا بالعرض بالجهة الثانية عكس ذلك لا شناعة فيه وإجاب عنه
 بالنسبة وعلما قدوة العلماء قدس سره بان لكلامه وقع في العلم بالوجه ما دام كونه وجه الشيء وخفاء
 في أن الوجه ما دام كونه وجه الشيء لا يمكن أن يعلم بالوجه أو الكنه استلزامه أن يكون متصورا بالذات
 وبالعرض مقصودا بالذات وبالعرض في تصور واحد وقصد واحد وأما ثالثا فبان ما ذكره المحقق
 في الاختلال كما يدل على جواز التصور بالوجه يدل على جواز التصور بالكنه أيضا بان يقرر أن تصور
 الكنه في تصور الشيء بالكنه لما لم يمكن أن يكون بالكنه والاليزم أن يكون التصور بالذات متصورا بالعرض
 والمقصد بالعرض مقصودا بالذات في تصور واحد وقصد واحد لا بد أن يكون كنه الشيء فحصل حقيقة
 الكنه في الذهن بحيث يصير مرة لذی الكنه من ذلك سبق تصورهما بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل
 وقدم نفس أن يحصل حقيقة الكنه بصرف الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين في حصول
 مساوية التي هي إتيات لذی الكنه فيجعل مرة لذی الكنه ولما راجعا فيما قال جدي دستاذا استاذ
 كمال المحققين قدس سره لا يخفى عليك أن العلم بكنه الشيء على تقدير نظرية الكل غير متصور كيف هو
 من إقسام العلم البديهي فلو كان علم الوجه في تصور الشيء بالوجه علما بكنه الوجه صار بديسيا فكيف لا
 البطا وهو بداهة البعض انتهى وقد لفت بقر آخر بان المحشى أن لا يقول تصور كنه الوجه في قوله
 بل تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه كنه الوجه في الذهن بان يكون آله الاتفاق

تمثل هذا الكنه من وجوب طلب كسب فهو مختص بالبداهيات فان شاء هذا الاحتمال خرق الفرض
وان اراد تمثيل هذا الكنه بعد طلب كسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل في ذلك التصور بصر
الزمان فيلزم سبق المعرفة بالوجه والا يلزم طلب الماهول المظلم ويكون هذا التصور مقصودا ولم يتوجه
للملاحظة في هذه الملاحظة ويايزم ما يلزم في التصور بالكنه واما خامسا فايض بما قال هذا المحقق قد
سره من ان ما قال المحشى في بيان كون علم الوجه بكنه الشيء على تقدير تمامية بمعنى عن الحاجة الى الازل
فانه تسليم عين ما ادعى الشئ وعلى تقدير عدم تمامية فتقرير الشئ سالم عن المنع انتهى واما سادسا فتمنع
ما قد ذكر في تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير نظرية الكل في قدم النفس آه او تصور الوجه بكنه لا يحتاج
الى صرف الزمان من الازل الى حد معين في طلب مباديه والالكان التصور بالوجه تصور بالكنه ويا
عنه بعد حمل قول المحشى يحصل على انه من حصول باحاطة الماهية والاضا والمجمعة بمعنى الفساد وان تصور
الوجه في تصور الشيء بالكنه تصور بكنه الشيء فعلى تقدير نظرية الكل ايض يحصل اي يفسد قوله في ذلك التصور
اي تصور الوجه والكنه بصرف الزمان من الازل الى الآن لما عرفت من ان تصور الوجه بالكنه
لتصور بكنه فلا يحتاج الى صرف الزمان الامتناعا واما سابعا فبان كون الكنه في العلم بالكنه
معلوما بكنهه يستدعي ان يكون الجنس والفصل معلومين لنا بلا نظر وفكر اذا اردنا تحصيل النوع
بحده التام والا يلزم ان يكون ما هو المتصور بالذات والمقصود بالعرض مقصودا بالعرض مقصودا
بالذات في تصور واحد وقصد واحد مع انه كثيرا ما يحتاج في تحصيل الحد التام الى آخر قوله وقيل
اه وقع ما منع السيد ابو الفتح على قول الشئ واما تصور الشئ في كسب كنهه من ذلك الحد من
الزمان في ذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه من انه يجوز ان يكون مبادى الوجه بالكنه
مشتركة فاد حصل مبادى الوجه في الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه حصل مبادى
الكنه ايض فانها عينها فلا يلزم حصول مبادى غير متناهية لتحصيل الكنه في الزمان المحدود والمتناهي
حتى يصح ما قاله الشهابان القائل باشتراك مبادى الكنه والوجه قد غفل عن معنى التصور بالكنه والوجه
والا فكيف يتفوه به فان الحركة اى المبادى تكون متحدة بالذات مع المبادى اى في كنهه في التصور بالكنه

عنه لا شك الدرس ١٢

عنه الجيب لفاضل محمد على السندى ١٢

ومتغايرة بالاعتبار والمرأة مرتبة التفصيل والمرئي مرتبة الإجمال متغايرة مع بالذات متحدة بالجوهر
 في التصو بالوجه لا يمكن اشتراك مبادئ الكتاب بالوجه ولكن فان الاشتراك يتصور على نحوين
 أحدهما ان يكون ذاتيات الشيء ذاتيات للوجه وثانيهما ان يكون ذاتيات الشيء وجها للوجه
 كلا النوعين يلزم كون المبادئ متحدة بالذات لما هي مبادئ له ومتغايرة له كك اما على النحو الاول
 فظم لان الذاتيات على هذا التقدير تكون ذاتيات لكل واحد واحد من الوجه وذو الوجه فتكون
 متحدة به بالذات او ذاتيات كل شيء تكون متحدة به كك لما كان الوجه مغاير لما هو وجه له يكون
 تلك الذاتيات ايضا متغايرة له بناء على ان تغاير احد المتحدين بالشيء عين تغاير الآخر اما على نحو
 الثاني فلان مبادئ لكن متحدة بالذات مع ما هي مبادئ له ولما كانت هي مبادئ الوجه وعرضيات
 له بالذات كانت متغايرة لما هو وجه له بالذات لانها متغايرة للوجه الذي هو مغاير لذو الوجه
 بالذات ومغاير المغاير مغاير بالذات فيكون تلك المبادئ متغايرة له قطعاً واذا لم يصح ان يكون
 مبادئ واحد مشترك في التصو بالوجه فكيف يكون المبادئ الغير المتناهية التي يلزم على تقدير
 كون الكل نظراً مشتركة بينهما ولا يخفى ما فيه فان الدليل الذي اورده على تقدير كون ذاتيات
 وجها للوجه دليل على طريق قياس المساواة ويجب فيه ان يكون المقدرته الاجنبية الماخوذة في القياس
 القياس صادقة على نيج الكلية مع انها ليست كذلك لان قولكم مغاير مغاير مغاير بالذات الذي هو
 مقدرته اجنبية ليس صادقة فانه على تقدير ان يكون الشيء عرضياً وجها للامر الذي هو عرضي وجها
 للآخر الذي يكون تمام حقيقة ذلك الشيء يكون ذلك الشيء مغاير للامر الذي هو مغاير للآخر
 مع انه ليس مغاير للآخر بالذات بل متحد معه بالذات لانه تمام حقيقة الآخر ان يكون ان يكون
 وجه الكاتب الذي هو وجه الانسان مع انه ليس مغاير للانسان لانه عين حقيقة فيجوز ان يكون
 مبادئ الوجه التي هي عرضيات له تمام حقيقة ذي لوجها وبعضه فيكون المبادئ مشتركة لا محالة
 وان توسم انه ما فرض ان في ذلك الشيء حقيقة الآخر وتحد معه يكون معروض الامر الذي هو حاضر
 للآخر البتة كما ان الآخر معروض له بناء على ان ما يكون مقتضى لاحد المتحدين يكون مقتضى للآخر ايضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى يدفع بان المعروض
عندهم معنيين القيام وكون الشيء خارجا عن الشيء ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض في قولكم
فيلزم منه عروض المعروض آه المعنى الاول فلانهم لزومه وان كان المعنى الثاني فلانهم استحالة
فان كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه بالجملة ان عروض المعروض بالعبارة
المستحيل وهو قيام المعروض لعارضه لا يلزمه ولا يلزمه وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا
عليه ليس مستحيل وهذا كله تفصيل بالجملة جدي واستاذنا استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال
وما قدم في بيان استحالة اتحاد مبادي الوجه ولكنه قلنا محل خدشة فانه يمكن اشتراكها نظر الى
ان مبادي الوجه تكون عرضيا للوجه وهي بعض ذاتيات ذي الوجه او جميع ذاتياته
فالوجه عرض لذاتي لوجه وذاتيات ذي الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون مغايرا
وقياس المساواة فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشيء للشيء على
نحوين الاول بمعنى القيام وهو مقتنع من الطرفين معروض الشيء للشيء بمعنى انه خارج عن حقيقة محمول
عليه وهذا يتصور في كل ما يمتزج مع عارضها فان العارض محمول وخارج عنها والمأهية محمولة ونهاية
عنه ولا مناقشة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشيء عرضيا ودورها للام الذي هو عرض
للاخر الذي يكون حقيقة ذلك الشيء تقدير بطر كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما
بالوجه مع انه قد منعه المحشي سابقا قلت قد مر منا ما ينبغي لدفع ما منعه المحشي فتذكره قوله وما يميز
ان يقيم آه علم ان ابطال نظرية الكل يلزم الدور والشم من جهة لزوم استحالتين احدهما
ان الدور يستلزم عينية الموقوف للموقوف عليه الشم يستلزم استحصار امور غير متناهية
في زمان متناه وقد مر بيانه واخرهما بابينه المحشي في قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون آه حاشا
انه لو كان كل من المتصوات نظريا فصوله اما بطريق الدور والشم والاول يستلزم ان يكون
كل من الموقوف الى المنسب الموقوف عليه الكاسب معرفا بالكسب من جهة كونه كاسبا ومعرفة
بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلاهما على هذا التقدير يتصف بتيك اثنين فيكون كل منهما

ح متصورا اي حاصل في الذهن بالذات من جهة كونه كاسبا وتصوفا بالعرض اي غير حاصل بالذات
 بالذات من جهة انه مكتسب من تصور آخر بناء على ان التصور في التعريفات تصور واحد متعلق
 بالمعروف بالكسور ولا بالذات والمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض الثاني يستلزم ان يكون كل
 من التصورات الغير المتناهية تصوفا بالعرض اي غير حاصل في الذهن بالذات بناء على ان لا يكون
 معرفا بالفتح وفيه يكون الحصول كك فوجه المعرفة بالفتح ودون المعرفة بالكسور فيلزم تحقق ما
 بالعرض اي المعرفة بالفتح ودون ما بالذات اي المعرفة بالكسور بالجملة ان نظرية التصورات
 باسرها تستلزم الدور والتسم يستلزم بين لكاحالة وهي كون كل منها تصوفا بالذات بالعرض
 او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التعريفات
 ايضا لان حصوله بدون غير ممكن ففرض التصورات والتعريفات باسرها نظرية من جهة انها
 لان يستلزم لم يحال قوله فافهم لعل اشارة الى ما في قول المحشي وما يمكن ان يفهم آه من الاختلاف
 بوجوه اما اولها ان الاتحالتين اللتين بينهما المحشي على تقدير كون كل من التصورات نظرية
 وحصوله من آخر من لزوم كونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
 ويجري على كل تقدير سواء كان حصوله بطريق الدور والتسم كما لا يخفى على المتأمل فالوجه في
 المحشي ذكر احدى الاتحالتين على تقدير الدور والاخرى على تقدير التسم واما ثانيا فبان الدليل
 الذي اورده المحشي مبنى على عدم حصول المعرفة بالفتح في الذهن انما اليه الالتفات فقط مع ان
 الحق ان المعرفة ايضا يحصل في الذهن كيف ولو لم يحصل لم يكن المعرفة بالكسور موديا الى حصول
 المعرفة بالفتح على انه لو لم يحصل المعرفة بالفتح بل يكون الالتفات اليه فقط لم يكن المكتسب شيئا
 من العلم الذي هو من مقولة الكيف لان الالتفات من مقولة لفعل مع ان الالتفات الى
 بدون وجود الملتفت اليه في الذهن حقيقة وبالذات غير معقول واما ثالثا فبان لو تم ما ذكره
 المحشي لزوم منه عدم امكان حصول نظري من نظري مع انه جائز بل واقع واما رابعا فلان الاشياء
 في كون شي واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتين وكذا الاشياء في كون كل من التصورات

النظرية تصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى امر كك متصور بالذات بالنسبة الى امر
وتحقق ما بالعرض يستحيل لو نفى ما بالذات مط وتبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات الاشتغال
على ما بالعرض سلا فلانم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم
منه ويشتمل على ما بالعرض فلانم انتفاء في محل النزاع كيف وهو تحققه قطعاً وتعد بقي خبايا في زوايا
المقام تركنا باخوفا للتطويل عليك بالتأمل **قال** الشارح لا يتم الابدعوى البديهة في مقدما
الدليل آه لما يروى على نظم هذا القول مناقشات منها اننا لانم ان هذا الاستدلال لا يتم الابدعوى
البديهة في مقدمات الدليل في اطرافها لانه انما يتوقف على محاورية المقدمات واطرافها واما على هذا
المقدمات والاطراف فلا فضلا عن عوى البديهة نعم لا بد من اللانتهاء الى البديهي لكنه لا يتلزم
التوقف على عوى البديهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفى كسبية الكل انه يكفي في
على طلبان كسبية الكل فسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفى كسبية الكل
كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤول بالآخرة الى عوى البديهة في المظم فهو مصلحا حجة
ان يجعل دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون
دعوى البديهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشم وهذا الطريق يعني الاحالة الى البديهة
سلم من تكلف الاستدلال عليه آه انه لو استدلال المظم بما هو مشهور كان صحيحا لكنه انما يدل
عنه الى دعوى البديهة فيه لكونه سلم مع انه ليس كك اذ لا يخ امان يكون المظم عند المضم بديها
او نظريا على الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل غيره لان البديهي ثابت
بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البديهة فيه فضلا عن ترجيح طريق الاحالة على البديهة
على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال الى استدلال كان
على اي مظم كان فانه لا بد في تمام كل استدلال من دعوى البديهة في مقدمات الدليل واطرافها
والا فلننصر ان بينهما واذا كان كك فليكتف او لا بدعوى البديهة خدرا عن التطويل بلاطائل
قرر المحشي كلام الشم بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله حاصله آه توضيحه انه
جواب لقوله لما رواه ١٢

لا بد لتمام الدليل لبطال نظرية الكل يلزم الدور والتسلسل بدعوى بداهته مقدماته واطرافها والا فكل
تقدير نظريتها لا ينقطع الكلام يلزم الدور والتسلسل بناء على ان الخصم ان يمنع صحة المقدمات بسبب
ويستفسر عن اطرافها فان النظرية يقبل المنع والتفسير بدعوى بداهته مقدمات الدليل فهو قولنا
لو كان الكل من كل من التصورات والتصدقات نظرية الدار والتسلسل قولنا لو كان الكل من كل
بديهي لما احتجنا في شيء منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي بعضها نظري ودعوى
بداهته اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فكل ما لا يحلح
دعوى البداهته في المصطلح الذي هو ان البعض من كل منها بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهته
في المصطلح الاول والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المخرج لطريق الاحالة الى البداهته لاثبات المصطلح
على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد
من توقف الدليل على دعوى البداهته في مقدمات الدليل اطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما
اشار اليه المحشي اذ لخصم ان يمنع آه معلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على معلومته مقدمات
الدليل اطرافها بطريق البداهته للباي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهته اذ على تقدير
النظرية له ان يمنع صحة المقدمات يستفسر عن الاطراف فيلزم الدور والتسلسل واما الثانية فبان مراد
من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل عليه الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل آه بطلان
التعريف في الدليل للبعد الخارجي للمصطلح الدليل اي ليل كان واما الثالثة فبان اختار الشق الثاني
وهو ان المصطلح نظري عند الخصم لكن لما كان ثابتة بالاستدلال يؤل الى دعوى البداهته في المصطلح اختار
اولا قصر المسافة فيكون حلا للاحالة الى البداهته في المقصود يرجع على الاستدلال اما الرابعة فبان
منشأ استدلاله بداهته مقدمات الدليل والاطراف بدعوى البداهته في المصطلح انما هو من جهة
ان محمول المصطلح وقع البديهي لا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مصطلح حتى يجري في كل دليل
ما يجري في الدليل الذي اوردته اشم قوله ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر المحشي قول اشم بقوله
حاصله يرجع طريق الاحالة الى البداهته على طريق الاستدلال فوضوئه انه لو تم ما ذكره اشم لدل على عدم

صحة الاستدلال فانك عرفت ان صحة موقوفة على دعوى براهمة المقدمات الاطراف وفي قوة الدعوى
 وهوان بعض التصورات التصديقات بدعي لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم براهمة المقدمات
 والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذي هو كانه عينه وهذا هو الضرب الاول من المصادر
 التي بينها المحشي في منهيته حيث قال فيها المصادرة على المظلم على اربعة اوجه احد بان يكون
 المدعى عين الدليل الثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
 والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل بطم كاستماله على الدور انتهى على ما اذنته
 من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة عن صحة
 كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثاني فتقتضي صحة الطرف المقابل للبرج والاصح للمقابل
 وانما قلنا ان دعوى براهمة المقدمات والاطراف في قوة قولنا ان بعض التصورات والتفصيلات
 بدعي حتى فرعنا عليها بلزوم منه ضرب من المصادرات وما قلنا اننا عينه او من البين ان دعوى براهمة
 المقدمات والاطراف دعوى مرخص فيكون قضية شخصيته معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
 المذكور لانه موجبة جرمية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت لشخصية مستلزمة للجرمية
 انما في قوتها وكانا عينه فلا يتجه انه يلزمه المصادرة على المظلم حقيقة فكيف يصح قول المحشي
 على ضرب من المصادرة قوله فكله اراداه الظلم انه جواب لقوله ولا يخفى بقبرته ذكره بعده بفار
 التقيب لقبره انه ما اراد الشئ من دعوى براهمة مقدمات الدليل والاطراف دعواها بلا واسطة
 حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد اعلم منها
 ومن دعواها بلا واسطة بمرتبة او مراتب كدعوى براهمة براهمة المقدمات والاطراف ودعوى براهمة
 براهمة براهمة هكذا تقيم الكلام والاي لزم الدور والشم من البين ان هذه الدعوى الاغم ليست
 في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤدي تلك الارادة قول الشئ قول
 الى دعوى البداهة في المظلم فان دعوى براهمة مقدمات الدليل والاطراف بلا واسطة كانه دعوى
 نفس المظلم الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بدعيا ونظريا لا دعوى براهمة المظلم

اى كون بعض من كل من التصديقات والتصورات بدىيا ونظريا بدىيى اعترض عليه جدى و
 استاذ استاذى كمال المحققين قدس سره ان المصادرة لازمة وادعاءها فى اول الوهلة ثانيا
 لا يمنع المصادرة لان المصادرة توقف الدليل على المدعى وتوقفه عليه ولا وثانيا لا يغنى من الحق
 شيئا وعجيب قوله فان دعوى بداهته آه كيف ودعوى البداهته بواسطة ايضا ليس دعوى بداهته
 المظلم على ان الكلام فى الدعوى الخاص ودعوى بداهته المقدمات فى اى موضع يكون بواسطة او بلا
 واسطة يكون ودعوى بداهته المظلم فان المظلم بداهته البعض اى بعض كان اى قضية كانت ماى
 فرض فبدايتها تتضمن عين المظلم او مساوقة له والدعوى لآخره مسلم لان دعوى البداهته فى الدليل
 بواسطة ليس تلزم بالبداهته المدعى اعم من ان يكون دعوى بداهته فى المظلم بلا واسطة او فيه بواسطة
 ففى محل النزاع ودعوى البداهته فى الدليل بواسطة او بلا واسطة يستلزم دعوى بداهته المظلم فى
 غير محل النزاع لا يستلزم سطر **قوله قدس سره** عجيب قوله فان دعوى بداهته آه كيف الخ فاحكم
 ان دعوى البداهته فى مقدمات الدليل بالاطراف بالواسطة اشخصى فكيف يصح حكم المحشى بعينيتها
 لدعوى بداهته المطلوب التى هو امر غير شخصى فتأمل فليكن ان يقال ان قوله فكانه جواب لا يرد
 يرد على قول الشافعى ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهته فى المظلم من انه انما يؤل
 الى دعوى نفس المظلم هو ان البعض من كل من التصورات والتصديقات بدىي ونظري الى
 ودعوى بداهته المظلم اى كون كل من التصورات والتصديقات بدىيا ونظريا بدىي وتقريرها
 ان مراد الشافعى من دعوى بداهته مقدمات الدليل بالاطراف اعم من ان يكون بلا واسطة او بلا
 وهكذا حتى يتم الكلام واللا يلزم الدور والتسم ومن البين ان هذه الدعوى الاعم مستلزمت لدعوى
 بداهته المظلم البتة لانه كما ان دعوى بداهته المقدمات واطرافها بلا واسطة فى قوة دعوى المظلم
 كذلك دعوى بداهته بداهتها فى قوة دعوى بداهته المظلم فانهم ولا تسرع بالرد والقبول مما يجب التنبه
 عليه هو انه تعالى ان يقول نالانم ان دعوى بداهته مقدمات الدليل واطرافها يؤل الى دعوى
 البداهته فى المظلم فان البداهته والنظرية يكونان مختلفين باختلاف عنوان الموضوع ومن البين ان

موضوع الدعوى مختلف فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات واطرافها لان لها ان هذه
المقدمات والاطراف بدئية وموضوع الثانية كون بعض التصورات والتصدقات نظرية وبعضها
بدئية لان ما لها كون بعض التصورات والتصدقات نظرية وبعضها بدئية لا يلزم من دعوى
بداية المقدمات اطرافها دعوى بدئية المطلق حتى يؤول لدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورد
السيد ابو الفتح على قول الشافعي وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل من انه لو سلم انه لا بد
في الدليل المذكور على بطلان بداهة الكل من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض
التصورات والتصدقات فكون ذلك عين ودعوى البداهة في عدم البداهة ممنوع لجواز ان
يستدل بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين ودعوى البداهة في عدم بداهة التصورات والتصدقات
هي ليست عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل الذي هو المدعى ولا يلزم منه انها انتهى ففيه ان حكم
الشافعي بعينه انما هو على سبيل المبالغة ومنع منزمية دعوى عدم بداهة بعض التصورات والتصدقات
لدعوى البداهة في عدم بداهة الكل منع لا ينبغي ان يعنى اليه لانه خلاف الضرورة قال المصنف
بالنظر قبل ان هذا العقيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب يفسر النظر اصطلاحا الا ان يقيم انه اراد متبعا
لتعريف النظر قد ذكره صريحا او محلا للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق لتحصيل لكنه لا يلزم الايجاز
المطلق في الرسالة قال الشافعي المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله على النظر
وما لا يتوقف عليه فشرعي غير ترتيب للنف وبهذا التعريف قيل انما من صفات العلم قيل من صفات
المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم
او من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر قال الشافعي ويرد عليه انه اراد على تعريف النظر
بما يتوقف حصوله على النظر حاصله انه يلزم على التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري أصلا
لانه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء وسواها كان تصورا او تصديقا على النظر او لو كان موقوفا
عليه امكن حصوله بدون ان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون الثاني
انه ليس كذلك او يتحقق حصوله بالحدس الذي هو قسم من الضروري المقابل للنظري لان صاحب القبة

له القائل السيد ابو الفتح ج

القديسية يعلم الطالب التصويتية والتصديقية كلها بالحدس قال الفاضل النيزي ان لا يراو لا يتوقف
 على دعوى الكليته وذكر الحدس لطريق التمثيل فمنع الكليته غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس
 على تقدير تسليم إمكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها قوله وهذا الجواب اه
 اعلم ان حامل الجواب انما لا نعم قوله انه يلزم على هذا التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري بناء
 على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر او يحصل بالحدس لصاحب القوة القديسية لان
 حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقد ما حتى لم يتحقق العلم
 النظري بالقياس اليه ايضا اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر فما يحصل لصاحب القوة
 القديسية يكون بدسيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقد ما يجوز ان يكون نظريا
 لا يمكن حصوله الا بالنظر فتحقق العلم النظري بالنسبة اليه قطعاً ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب لما
 كان لاختلاف النظرية والبداهة بالنظر الى الاشخاص دخل حيث جعل فيه ان يحصل لصاحبها كذا
 لتكون التوقف العتبر في تعريف النظري والضروري بالمعنى المشهور ساي لا يمكن حصول شيء الا بعد الآخر
 امكانا بالقياس الى العالم الذي هو موصوف بما حقيقة ايضا دخل كون الجواب بالنظر الى ان النظرية
 اه قوله لا بالقياس اليها اي النظري والبدوي يعني ليس المراد من التوقف على النظر الذي هو معتبر في
 تعريف النظري في جواب المجيب التوقف بالقياس الى النظري البدوي يعني ان النظري شيء
 لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبدوي بخلافه والالم يصح الجواب اذ قد يكون حاصله ان حصول
 شيء بنفسه بالنسبة الى صاحب القوة القديسية غير موقوف على النظر فيكون بدسيا بالنسبة اليه
 وبالقياس الى فاقد ما موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا
 كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شيء واحد من حيث نفسه موقوفا على شيء في حيوة وغير موقوف
 عليه في صوة اخرى قوله في دفع الجواب منع ظاهر فان يمكن اه تفصيل الكلام ان الشم وقع جوا
 لا يراو بقوله اذ حصول تلك القوة اه فاصلا ان حصول القوة القديسية لفاقد ما ايضا ممكن بناء على ان
 حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق العلم النظري المعبر فيه توقف حصوله على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله
 الا به دون احدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شئ الا بعد شئ آخر مع انه ليس كذلك يمكن
 ان يحصل له بالحدس فهاذا لا يراه قهري ثم لما فهم المحشى ان حكم الشئ باسكان القوة القدسية لكل فرد
 افراد الانسان الذي بنى عليه دفع اجواب ليس وجهه الا ان منشأ حصول القوة القدسية ليس لطبيعية
 الانسان من حيث هي بل هي لما تحقق في جميع افراده على السوية لا بد ان يوجد هذه القوة في كل فرد
 من افراد الانسان لان تحقق المنشأ يوجب تحقق ما هو منشأ له منعه المحشى بقوله فان ما يمكن آه تقرير
 ان امكان القوة القدسية وان كان منشأه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها على
 السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة القدسية
 ايضا ويتم به دفع الشئ لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آية عن انصافه بالحدس فان ب فرد
 يكون آبيا عن انصافه هو ممكن بطبيعته وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشأ مما يوجب تحقق
 ما هو منشأ له اذ لم يمنع مانع واعلم ان تقرير منع المحشى بهذا النمط اذ الى ما قرره بعض الاعاظم لكون
 وجه امكان القوة القدسية لكل فرد اسهل افراد الانسان بان يصح لفرد يصح لسائر الافراد فاقوة
 القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد هو صاحب لقوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي
 يكون فاقد لها من ان لا يلزم ان كل ما يمكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون بعض الخصوصيات
 مما يمنع انصافه بالانصاف به بعض الخصوصيات الاخرى يجوز ان تتحيز لفاق القوة القدسية خصوصا
 فاستنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشى كما لا يخفى على ذي الاقدام
 قوله الا ان يقيم الشائع في الامكان آه اشارة الى رد المنع على وجه اضعف تقرير الرد بانه
 يجوز ان يكون بعض الافراد بخصوصه آبيا عن انصاف ما هو ممكن بالبطبيعة من حيث هي لكن لا يجب
 في انه لا يكون آبيا عن الانصاف من جهة الطبيعة الماخوذة فيه والا كيف يصح ان يكون الفرد الآخر
 متصفا بتحقيق ما هو منشأ الا بالاراء الطبيعية من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان يجوز ان يكون
 لخصوصية الفارقة غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى طبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له بمتنه

لما كان الشائع في المواد الثلث من الوجوب لا مكان الاستناع انما هو اخذها بالنسبة الى طبيعتها
 من حيث هي دونها من حيث الخصوصية لا بد ان يحل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
 النظري هنا على الامكان لنسبته الى الطبيعة من حيث هي لان الشائع هو المعتبر في التعريف
 فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو معنى ان لا يمكن حصوله من حيث
 الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
 لكل فرد حصول كل علم بالنظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يحقق علم نظري فالايراد
 بوجه الضعف ظاهر فان التبادر وشموع من الامكان المأخوذ في تعريف التوقف للامكان حسب
 الطبيعة ممنوع والالم يصح ان يقيم توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع
 لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سدر العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه ضعف القول
 الثلث وان تعبر نظر الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول على علم نظري الى
 الشخص الفاقد ولا الغنى بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل لغنى مبدء
 الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض الأشخاص بيا عن القوة القدسية كما لا يخفى على المتأمل قوله
 وان قرر الجواب له يعني لو قرر جواب لا يراو على غير ما قررنا بالنظر الى ان النظرية والبداية لا يختلطان فكلما
 الشخص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري البديهي التوقف بالنسبة الى
 الانسان سواء كان احد القوة القدسية او فاقد المايل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
 النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لما والتبدل بملافا لا يتوقف على
 من ان حصول القوة القدسية لفاقد ما ايضا ممكن بناء على مكان حصولها لكل فرد من افراد
 الانسان فلما يتوقف حصول كل شئ على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يحقق العلم النظري بالقياس اليه
 اصلا لان مكان القوة القدسية للفاقد لا يحل النظري بديهيا لان البدايات والنظريات انما يعتبر
 بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقد فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا وانما بالنسبة
 اليه ولا يوسوسك اليهم بمثل ما ذكر في الجواب السابق من ان التبادر الشائع في الامكان وغيرها

من المواد التلث اخذها بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو الماخوذ
 في تعريف التوقف للمعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا يرب في ان
 طبيعة الفاقد غير آتية من حصول كل شئ بل بالنظر لفيضان القوة القدسية من الفيض المطلق
 عليه لاننا نقول ان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا نسب الى الشئ لمط
 دون ما اذا نسب الى الشئ المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه اخذها بالنسبة الى التقيد
 وه ليس الا هذا دون في ان كان الحصول بالنظر اذا نسب الى الفاقد المقيد كونه فاقدا
 فيكون المتبادر في تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظر الى خصوصية
 حيثية الفاقدان الابل بالنظر والبيدي بخلافه ولا يرد على الجواب ان ب نظري يحصل لفاقد
 القوة القدسية من حيث هو فاقد لما بالنظر لصاحب التجربة فانه توقف على النظر بالقياس
 اليه فلم يكن نظريا فلم يقلع التقيد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لما مادة الايراد
 لان في كرا الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لما انما وقع من الحشيشة تشبها والمقصود فاقد
 القوة القدسية ونحوها نعم سر وان ابتداء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبيداتة بخلاف
 الاشخاص مما لا وجه له فانه تم على تقدير اختلاف البيداتة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
 كما لا يخفى على نوى الافهام الا ان يقوم ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على وجه الابدان
 بل للما يار الى ان جواب الابرار على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير **قال الشيخ**
 والجواب آه قيل هذا جواب عن اصل الايراد وعن الجواب الاول الاول اولى لا يستعمل الثاني
 بكونه جوابا عن ايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى في اصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
 المعتبر في النظري والبيدي بمعنى ان لا يمكن حصول الشئ الا بعد شئ آخر حتى يرد عليها الايراد بل
 العلامة لمصححة كدخول الفاقد ولا يرب في تحققة فيما عن فيه بناء على انه يصح ان يقيم اذ حصل لنظر
 فيحصل العلم النظري فاما كان حصول النظري بتعبير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي النظرية
 وعن الجواب الاول انما وان سلمنا قوله ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الالاست

له الفاقد الفاقد لا يرد على

يمكن لكن لا سلم ما عتموه عليه من قوله فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه بل على النظر بناء على ان
 التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يبطل اجواب الاول لم لا يجوز ان
 يكون معنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة في تحققة لانه يصح ان يقع اذا حصل النظر
 فيحصل العلم النظري فاما حصول النظري بالحدس لا ينافي كونه نظريا ولينظر لك من هذا
 ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل مستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على مع واحد
 بل لا بان يحصل العلم بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان اجواب موقوف
 عليه كما فهمه المحشي حيث قال هذا الجواب مبني اه حتى توجه عليه الاعتراض الذي سيورده
 بقوله واما الحق اه وشنشحه نظورا ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
 على العلاقة المصححة لدخول لفاء بيانه ان اعتبارهم التوقف العنبر في تعريف لعلته المفسرة بما يتوقف
 عليه العلم يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة المصححة لدخول لفاء ايضا فانه لما لم يصح في هذه
 تبدل العلل مستقلة على مع واحد شخصي على السعاقب اعتبار التوقف العنبر فيها بالمعنى المشهور
 لظهور ان العلم لا يتوقف بهذا التوقف على علة من العلل مستقلة الكذائية واللام يمكن تحققة
 من علة اخرى لا بد ان يراو منه المعنى الاخر اى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا يجب تحققة
 في الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقع ان تحقق تلك لعلته من العلل المذكورة فتتحقق العلم
 قوله واما ما ذهب اليه المحشي وغيره من المجتهدين من انه لا يجوز اه اعتراض على كلام الشارح واصاله
 ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما كان بطم عنده فافهم
 منه الجواب لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما هو مبني عليه لا يخفى باقية فانك قد عرفت ان ذكر الشارح
 حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلاقة
 المصححة لدخول لفاء فان قلت ان بطلان السند يستلزم بطلان ما هو مبني عليه فافهم الجواب المذكور
 عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما عليه قلت لا نعم ان بطلان السند يستلزم بطلان ما هو مبني عليه
 لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا لذي السند ولما لم يكن هناك لانه ان خفي فكيف يستلزم بطلان

في السند يلزم منه بطلان الجواب قوله فان خصوصية علتين ملغاة اهـ ولعل لعدم جواز
 تعدد العلل مستقلة على معد واحد شخصي على سبيل التبادل عاصم انه لو جاز ان يكون للمعد واحد
 علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علوية على جهة بخصوصية متوقفة عليها
 للمعد وترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف وتترتب عليه المعد ومن المعلوم ان خصوصية ملغاة
 في التوقف والترتيب ولو كان لما دخل فيه لم يتوقف ولم تترتب للمعد على العلة الاسع اعتبارا
 بخصوصية بناء على ان المعلوم لا يتوقف ولا يترتب الا على شئ يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
 فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع خصوصية الاخرى لو حصلت ابتداء واذا
 ان خصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من علتين بخصوصية علته بل يكون القدر المشترك بينهما
 علته لانه يمتنع حصول المعد بدونه والقدر المشترك سوار كان طبيعة يتناك علتين من حيث هي
 او من حيث شئ الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة واحدة لا متعددة
 وهما باجاث لا بد لنا ان نورد ما تروى لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
 ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لكان تقول ان كون ان خصوصية
 ملغاة انما هو على تقدير ان يراو بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعد
 بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى المصريح
 به في معناه من صحة دخول الفارقة فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف وقوله
 المعد لا يترتب الا على شئ يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل مستقلة بالكلية
 ليساعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف المأخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر
 انتهى وما قيل لدفعه من ان تعدد علتين بطر سوار كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المأخوذ
 اليه لان المصحح لدخول الفارق هو الترتيب الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين شيئين بحيث يمتنع
 الانفكاك بينهما لا عن بطر التعقيب سوار كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتأمل الصادق
 انتهى فبيدنا ان سلطنا ان المصحح لدخول الفارق ليس عبارة عن بطر التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون الشيء دخل في الجملة
 في وجود شيء آخر سواء امكن الانفكاك بينهما او لا بحيث الحق بحاله فان وجه كلام المحشي بان
 غرضه اتيان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نزع البطل على كمال التقديرين سواء كان
 المتوقف الماخوذ في تعريفه لعلة بمعنى لولاه لا تمتنع الاخر او بمعنى الترتيب الى العلاقة المصححة لدخول الفاعل
 وهو الذي سيعبر عنه المحشي بقوله كون الشيء موقوفاً عليه شيء وتقدماً عليه بالذات فان التقدير المذكور
 بطعنه هم سطر فاور الدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصيته لعلتين آه ويلزم
 ابطاله على التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين العنيتين كما يشير اليه قوله سوار اريد آه لان
 ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا مع سوار
 اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه بقوله المحشي في النتيجة
 ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان كل منهما تأثير تام كان تأثير كل منهما معاير للتأثير الا
 والا يلزم تحصيل الحمل وتحقيق الحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتيب بمعنى
 كون الشيء محتاجاً اليه متلازمان المقص من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلل بالاول ويلزم منه امتناع تعدد
 الثاني كما ان المقص من الدليل الاول بيان امتناع تعدد ما بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعدد ما بالاول فلا تقبل انتهى
 اريد بالحق قدس كما لا يخفى على من له ادنى فطنة وينبغي ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقال ان ما قد
 المحشي في النتيجة الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها
 وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العليتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعزم المععدم بعد ما يلزم
 الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلام من علق الوجود والعدم بتحقيق مع تحقيق احد العلولين في الآخر
 بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المععدم الى التأثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال الوجود
 والعدم انتهى دليل لقوله او المععدم لا يترتب آه ودون قوله والتحقيق يقتضي انها ايضا مع آه وان لم
 يمتنع في هذه الصوة لتطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه في الصوة الاولى بان
 يقر كلام المحشي بان المععدم في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المععدم

على شيء يمنع حصوله بدونه بل على غيره ايضا بان يمكن حصوله من هذا الغير لو حصل ابتداء فيكون له
 علتان يحصل من كل منهما حصول ابتداء فلو فرض انه وجبت إحدى علتين او جردا معهما واخرى
 معدومة ولم يعدم المع بها يلزم الترجيح بلا مرجح آه لانه على تقدير حمله وبسبب لقوله بتحقيق يقتضي انها
 ايضا مح آه يكون قوله مح آه بلا دليل فيكون قابلا للمنع فلا يتم الدليل الذي اوردته المحشى بقوله فان
 خصوصية علتين آه لا بطلان تعدد العلل المستقلة على نبح البطلان على تقدير اخذ التوقف للعبارة
 في العلة بالمعنى الاول فان تمامية موقوفة على تمامية قوله المع وعدم تمامية الموقوف عليه يستلزم عدم
 تمامية ما يتوقف عليه وعوى ان قوله المع آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذ لم يتم قوله فان خصوصية
 علتين آه لم يتم الدليل الذي يؤمى اليه قوله بتحقيق يقتضي انها ايضا مح سواء اريد بالعلة آه لا بطلان
 تعدد العلل مستقاة على تقدير اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثاني لان تمامية موقوفة على تمامية
 كما عرفت واذ لم يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان اللذان اوردتهما المحشى
 للمطالعين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسباً لكلام المحشى في الحاشية المنية لكنه لا يناسب
 ما هوظم كلامه في الحاشية اذ ايتان قوله فان خصوصية علتين تلو قوله وهذا الجواب بنى آه بل
 صرحا على انه دليل لا بطلان التعدد المذكور على التقدير الثاني وبناء بحث المحقق انما هو على كلام المحشى
 على ان جعل الترتيب عبارة عن علاقة يصحح لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذي سيعبر عنه المحشى
 بقوله كون الشيء موقوفا عليه لا يساعده كلام المحشى في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف حيث
 قال فيها يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه الثاني كونه مترتبا عليه كونه بحيث لو لا
 وجوده لا يترد كونه متقدما عليه بانتهى فانه يدل على ان الترتيب يستعمل بمعنى لولاه لا شئ وجودا لاخر
 المصحح لدخول الفاء واذ قد وعيت بما تلوناه عليك ظهر لك انه لا يرد على ما قد المحقق قدير من ان
 من بعد ان ابدى ايضا بطلان العلل المستقلة بمعنى الموقوف اليه تمام عوى بل لا دليل انتهى ان هذا غفلة من
 الدليل الذي اوردته المحشى المدقق في حاشية الحاشية بقوله انت تعلم لانك قد عرفت ان حاشية الحاشية
 وبسبب لقوله بتحقيق يقتضي آه بل هو دليل بقوله المع لا يترتب آه فلو كان المحشى من بعد ان ابدى ايضا

على المذكور في قوله لا يترتب

يكون ح قولا بلا دليل ولكن سلنا ان قوله انت تعلم آه ويل لقوله وتحقق لقتضى آه نقول ان
 مراد المحقق قدس سره من الدليل في قوله دعوى بلا دليل الدليل القاطع ولا شك ان هذا الدليل
 غير تام كما نبه عليه السور واليه حيث منع لزوم الترجيح بلا مرجح بانه اذا وجد التأثير باحدى العلتين
 ابتداء ولم يبق للعللة الاخرى ولا شناعة فيه لان المفروض انهما علتان ابتداء لا بعد الوجود فلما
 الترجيح من جهة المرجح هو وجود التأثير من احدى العلتين وما قيل لدفع لزوم الترجيح بلا مرجح من ان
 لما فرض ان علته وجود المع تحقق احدى العلتين لا يكون علته عدمه الا عدمها معا لا عدم واحد
 لا على التعيين ولو سلمناه فلا يكون عدم كل واحد واحد من العلتين علة لعدم بل علته عدم احدهما
 التي وجدت بها المع وعلى كلا التقديرين لا يلزم الترجيح بلا مرجح فبما لا يمتنع انما فرض كون كل واحد
 واحدة من العلتين علة تامة فلو لم يكن عدم كل واحد منهما اى واحدة كانت علة لعدم المع لم يكن
 ما فرض علة والمالك ان علمها مستلزما لعلته التامة لان انعدام العلة التامة علة تامة لعدم المع واذا كان علم
 المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح قطعا وثابتا ان علم كل واحد يكون القدر المشترك علة انما يتصور في صورة يكون فيها
 العلل مختلفة بحسب الشخص فقط لاني صورة تكون فيها مختلفة بالنوع والجنس فانما لا تكون متفقة
 في الطبيعة ليكون القدر المشترك بينها باعتبار طبيعتها من حيث هي او من حيث شئ الفردية المشتركة
 علة للمع فما بطل تعدد العلل مستقلة على طريق التبادل ح مطلقا لا يقال ان علته القدر المشترك
 لا يكون الا بالاعتبارين المذكورين لم لا يجوز ان يكون علته باعتبار مفهوم احدها سواء كانت العلل
 متفقة في الطبيعة او لا لانا نقول ان مفهوم احدها انتزاعي لا يصلح لكونه علة لشئ والا توقف
 وجود المع على انتزاع هذا المفهوم وهذا كما ترى وثالثنا ان القدر المشترك الذي قلتم بكونه علة
 للمع معين لشخص امر بهم واليهم يكون اضعف من العيين والعقل يتقبض عن ان يكون العلة منهف
 من المع فكيف يجوز ان يكون القدر المشترك علة لشخص معين وهذا خلاصة ما افاده جدى واستاذ
 استاذى كمال المحققين قدس سره في ذيل قول الحشى والموقوف عليه في الحقيقة آه لشعر بانه قد
 المحققين هو ايضا بعد في خفاء فانهم اطبقوا على ان الواحد بالشخص لا يصدر عن الواحد بالنوع كما حوا

مع التماس ان لا يفتى بحسبها

في غير موضع ان لعقل يقبض عن ان يكون تحصل المعد اقوى من العلة فيلزم ان يكون فاعل المعد
 معينا وذلك كما هو في العلل و ان الشرط والروابط فانهم يجوزوا فيها ما لم يجوزوا في
 المستقلات ففي صورة يتصور فيها تعدل مستقلات بدلا كيف يمكن ارجاع العلة الى القدر
 المشترك انخلا عما عن المتعينات فانه يوجب ان يكون القدر المشترك هو العلة المستقلة والفاعل
 المستقل وذلك خلاف ندرهم وصرحهم انتهى الا ان يتم ان حكمهم يكون القدر المشترك علة للمعد
 الشخص ليس يعني انه علة تامة مستقلة و فاعل مستقل له بل معنى كونه شرطه ولا مضايقة فيه
 فان لعقل لا يقبض عن ان يكون الشرط اضعف من الشرط فيكون حاصل كلام المحشيح ان يتر
 في بعض المواضع من تعدل العلل مستقلة بمعنى الموقوف عليه التام فليس تعدل العلل الكذابة
 في نفس الامر لانها ليست بموقوفة عليها للمعد اصلا فضلا عن كونها موقوفة عليها توقفا
 تاما او خصوصية العلتين بلغة في التوقف والترتب كما علمت بيانه انما الموقوف عليه في الحقيقة
 القدر المشترك لكن لا بمعنى الموقوف عليه التام بل بمعنى مطلق الموقوف عليه لكونه شرطا اذا الموقوف
 عليه التام اي العلة التامة انما هو جميع ما يتوقف عليه افاضة الفيض وهذا القدر المشترك
 وهذا المجموع واحد البته قولنا ان خلافا لما هو في هذه الصورة دون الاولين فانما محالان
 بل اريب اما الاولى منها فبان حصول المعد امکان مجموع العلتين فيكون هي العلة حقيقة وهو واحد
 لا متعدد او باحدها معينة فيلزم ان يكون الآخر لغوا وايضا لما فرض كون كل منهما علة فما الوجه
 في حصول المعد من علة واحدة معينة دون الاخرى وهل هذا اللازم الترجيح بلا مرجح او بكل منهما
 فتلغوا احدهما واما الثانية منها فلان المعد اذا حصل من احد العلتين مثلا وتعاقت الاخرى عليه
 فلا يخفى اما ان تكون موثرة في تحصيل وجوده او لا وعلى الثاني لم يتبق علة هف وعلى الاول ان يكون
 موثرة في عين الوجود الاول الحاصل من العلة الاولى فاما مع بقائه فيلزم تحصيل الحاصل اوضح
 بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فيلزم إعادة المعدوم او في غير الوجود الاول
 فيلزم ان يكون للشئ الواحد الشخص الموجود في الخارج وجودان حقيقيان في ظرف واحد في

له اشارة الى الضعف واليخفى وجه الضعف عند السائل الامير

زمان واحد وهذا كما ترى قوله بتحقيق انها اى الصوة الخلافية ايضا مح كالصوتين الاولين
 سواء وريد آه بيانه لما كان بين العلة والمعم علاقة خاصة بها يتحقق المعم فقد يرد بها تارة كون
 الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه تارة كون الشئ بمصدر
 الشئ وتارة كون الشئ موقوفا عليه لشيء اى متقدما عليه بالذات لتحقق العلول من اعلته باى معنى
 اخذتها من المعاني الثلاث المذكورة التي لا يرب في تلازمها فلما بطل تعدد العلل المستقلة على
 معم واحد شخصى بدلا بالمعنى الاول هو كون الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد
 حصوله بالدليل الذى سبق من المحشى بقوله فان خصوصية العلتين آه بطل تعدد ما بالمعنيين
 الاخيرين والايقوت التلازم فاندفع ما ينع من كلام السيد ابى الفتح من منع اعتبار العلة بمعنى
 الموقوف عليه ون غيره في صوة تعدد العلل المستقلة بطريق التباول لانه لما كان بين
 المعاني المذكورة تلازم لا يمكن منع اعتبار واحد دون واحد قال جدي وستاذ استاذى
 كمال الملة والدين قدس سره مازعم من التلازم بين المعاني بعدنى خفاء فان كون الشئ بمصدر
 الشئ لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه نعم محتاج اليه مطلقا وان لم يكن بدونه
 فلما صح عند المجيب لبدلية في العلة ورجوع هذه البدلية الى البدلية في المصدرية كالتجوز
 عنده الحاجة في المعم على وفاقه فان المعم يحتاج الى كل واحدة من استقلالات المعينة بحيث اى صوة
 تقيده تكيفه وبه يصح دخول الفاء وكون الشئ موقوفا عليه بالمعنى المحتاج عند المجيب لا يلزم الاحتياج
 بمعنى لا يمكن بدونه فكان بناء كلام المجيب على اخذ التوقف بالمعنى الثانى وبناء كلام المحشى على اخذه
 بالمعنى الاول وذلك نقسف انتهى قيل نى وجه التلازم ان مصداق هذه المعاني ليس الا اجمال
 المفيض الذى لوجوده وابطحاده يجب المعم وبانتقائه وانتفاء افاضة يتبع فيكون بين هذه
 المعاني تلازم ويتمنع التعدد قطعاً ولو بدلا قوله وترتب في العقل لانه يلاحظ بعض المعاني ولا
 وبعضها سوخر ابيانه انه من البين ان المعم لم يكن محتاجا الى العلة لم يكن العلة مصدرة له فيكون
 احتياج المعم محتاجا اليه لمصدرية العلة والمحتاج اليه يكون مقدما على المحتاج فيكون احتياج المعم

مقدا على مصدرية العلة والى هذا اشار الحاشي بقوله تقدم احتياج آه ومصدرية العلة مقدمة على تحقق
 المع لا من اجل البدنيات انه ما لم يكن العلة مصدرية للمع لا يكون المع متحققا فيكون تحقق المع
 ح مفتقرا اليه بالأسر مصدرية العلة مفتقرة اليه بالفتح والمفتقر اليه بالفتح يكون مقدا على ما انتقرا
 اليه الى هذا اوى لقوله وتقدم مصدرية آه وتحقق المع يتقدم على تاخره عن العلة لان تاخره
 عن العلة وصف له والوصف يكون متاخرا عن الموصوف واليه اشار بقوله وتقدم تحقيق المع
 والتاخر عن العلة متقارن لتقدم العلة على المع لان المع لما كان متاخرا عن العلة بالذات كانت
 العلة متقدمة عليه بالذات للثبته اذ التقدم والتاخر من المتضائفات فلا بد ان يكون تحقق احد
 في العقل متقارنا لتحقيق الآخر فيه فيكون تقدم تحقق المع على تاخره عن العلة مستلزما لتقدمه على
 تقدم العلة على المع الذي هو متقارن لتاخر المع عن العلة لان المتقدم على ما مع الشيء يكون
 متقدما عليه لا محالة واليه اشار بقوله المقارن لتقدمها عليه فثبت الترتيب بين المعاني المذكورة
 بان يكون المعنى الاول متقدما على المعنى الثاني والثاني على الثالث فان قلت ان العلة بالمعنى
 الثالث عبارة عن كون الشيء موقوفا عليه وكونه متقدما عليه بالذات ومن البيان لا يثبت
 تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء الذي هو معنى ثان الا على جزر واحد منه وهو كون الشيء
 متقدما على شيء بالذات دون الجزر الآخر ايضا وهو كون الشيء موقوفا عليه شيء قلت ان التقدم
 بالذات لما يستلزم كون المتقدم موقوفا عليه لانه عبارة عن تقدم المحتج اليه على المحتج يكون
 تقدم المصدرية على التقدم بالذات مستلزما لتقدمها على كون الشيء موقوفا عليه فثبت
 تقدم العلة بمعنى كون الشيء مصدر الشيء على العلة بالمعنى الثالث قطعا ثم لا يخفى على المتأمل انه
 على هذا يكفي لبيان المعنى الثالث للعلية ذكر احد الامرين اما كون الشيء موقوفا عليه للشيء
 او كون الشيء متقدما على الشيء بالذات فيلغى ذكر احدهما قوله فالصواب في الجواب ان يقع
 العلومات آه الفاء للتعقيب يعني لما بطل جواب لساجح لللايراد بنا على جواز تعدد العلل
 المستقلة على معلول واحد تخصيبي لذي هو باطل عنده والبنى على الباطل باطل فالصواب في الجواب

ان يقال المعلومات الخ لا بد لنا ان نبين اولا وجه ما اختارنا المحشى من ان المراد من الحصول العلم
 في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تتحقق بتحقق فرد
 وتنتفي بالتفاته وفي تعريف البديهي الحصول المط الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم
 التي تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بالتفاد جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب وهو مني عليه
 فاستمع انه لو لم يرد مط الحصول في تعريف النظري والحصول المط في تعريف البديهي فاما
 ان يراد من الحصول في كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول وفي تعريف النظر
 الحصول المط وفي تعريف البديهي مط الحصول الكل بطهاما الاول فبان النظري على هذا التقيد
 يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد منه في الذهن على النظر والبديهي مالا يكون كك
 وهذا يستلزم ان لا يكون شيء يكون نحو من انما حصوله بالنظر ونحو غيره بديهي مالا نظير العلم
 صدق تعريفها عليه فلم يكن العلم حصولي الذي هو قسم للنظري والبديهي منحصر فيهما بل انهم
 قائلون بالاختصاص اما الثاني فبان النظري حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد
 منه في الذهن على النظري والبديهي بخلافه فيكون شيء يكون نحو من انما حصوله في الذهن
 بالنظر ونحو غيره نظري او بديهي ما فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما ترى والقول بان بينهما تقابلا
 بحسب الجثية والاعتبار فلا مضايقة اني ان يكون الشيء الواحد نظري من جهة حصول نحو منه
 بالنظر وبديهي من جهة حصول نحو منه بغير النظر بحسب العقل السليم واما الثالث فبان النظري
 يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد منه في الذهن على النظر والبديهي عما لا يتوقف
 حصول فرد منه في الذهن على النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظري اصلا اذ لا يمكن ان
 يوجد شيء يكون جميع انما حصوله موقوف على النظر حتى يتحقق نظري فان القوة القدسية
 لما كانت ممكنة لكل فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد منه بالذات
 الذي هو يقابل للنظر اذ اعرفت هذا فاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس
 القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظري اصلا بنا على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء

هذا اخلاص وهو
 ان الحصول المطلق
 كجمله تتحقق بتحقق بعض
 افرادها فالتفاد على كل ما
 انفراد يكون عبارة
 انما يتوقف حصول
 عما يتوقف حصول
 فرد منه في الذهن
 على النظر لا على غيره
 المختص بالذات
 مولا محمد عبد الحكيم
 مولا محمد مرقده
 مولا محمد مرقده
 مولا محمد مرقده
 مولا محمد مرقده

سواء كان تصويها وتصديقا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفاً عليه لما حصل الابدون
الحس الذي هو مقابل له لان المراد من الحصول في تعريف البديهي الحصول المطلق فيكون عبارة عمالا
يتوقف جميع انحاء حصوله في الذهن على النظر وفي النظرى مط الحصول فيكون عبارة عما يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر ولا يرب في ان النظرى وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر
لكن لا يحصل بغيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية
على النظر فيكون علماً نظرياً وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة
الانسان فانها محصاة لفاقد القوة القدسية بالنظر ولو اجد بالاحدس ونحو لا يمكن حصوله في الذهن
بالنظر والفكر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل في الذهن بغير النظر لكل احد لا دخل له فيه فيكون
المعلومات الاولى نظريات لا اعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتبارها فيها ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب بما يتم لوصح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصولها لفاقد
القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاماً لان حصول القوة القدسية ممكن له البته فكيف يتوقف
الحصول ح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الابد ونحو المحشى بقوله والحصول بالنظر
الحاصل الدفع انه وان يمكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه لا يضر مطلوبنا فان حصل
لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان
صاره القوة قدسية فان الحصول بالنظر في غير الحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل
بغيره فان قلت ان المحشى قد جزم منها بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظرى مط الحصول
لا الحصول المطلق وجوز في شخصيته على شرح المواقف كلها الحصولين في حيث قال فيها المراد بالحصول
في تعريف النظرى يحتمل الحصول المطلق والحصول فموجب التوفيق قلت ان المحشى لما اخذ منها
التوقف المعتبر في تعريف النظرى بمعنى عدم مكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه هو
اسمى حكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذي لا يمكن سلبه الا بالسلب
عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شيء يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية على المطالب كلما بالحدس اخذ التوقف هناك بمعنى المصحح لدخول لغا فيه وهو معنى شبه
 وثبوت لغو ويوجب تحقق الشئ المط ومط الشئ لان كلا منهما يثبت بثبوت فروضه حكم بان المراد
 من الحصول اعتبر في تعريفه نظري كالحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد واحد
 وهو الفاعل للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبر من حيث هي ما بين
 الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال بوجوه اما اولها بان ما ذكرتم في مبنى الجواب من ان الارادة
 من الحصول في تعريفه النظري الحصول المط وفي البديهي مط الحصول بوجوبه لا يوجد علم
 نظري صلا اذ ليس يمكن اه مخدوش بان هذا التعريف انما بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
 حين هو فاقد وعلم ان حصول شئ نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه انما
 مقصود المحشة من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول المصحح
 في تعريف النظري مط الحصول في البديهي الحصول المط فهذا توجيه باللايرضى به قائلة فان
 استدلالهم بزم الدور والتسم على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى للنظرية
 يدلان على ان الحصول المعقب في تعريف النظري الحصول للمط لا مط الحصول والا فيجوز ان
 ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون نظر
 منتهى للنظري الكفا وهم حين الاستدلال على بقاء شئ بحصوله بلا نظر في اجماله بدون اعتبار
 امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعقب في البديهي مط الحصول لا الحصول المط وانما
 مقصوده تجديد الاصطلاح وهذا هو الظاهر فلا كلام تنافيه فان لايراد انما هو على القوم فلا يكفي
 لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم
 ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بدسيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى
 والحدسيات لغاقد القوة القدسية بالنظر فتأمل قوله وبهذا اي الجواب لصواب يظهر لك
 اه يعني يظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداية والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف
 بعض انحاء الحصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

في المبدئي صفة للمعلوم لا يتكليف يصح انصاف المعلوم الذي حمله بموه عبارة عن الحاصل في الذهن
 من حيث هو بالبداهة والنظرية لان الحاصل الكذا في عبارة عن الطبيعة من حيث هي وهي لها كانت
 من المعاني المفردة لم تكن صالحة للكماسية والمكتسبة فكيف تكون صالحة للبداهة والنظرية
 اما الاول فلان الكاسب يكون علته والمكتسب معوم والعلة لا تكون الا الهيئية التركيبية من
 والوجود سواء كان وجوده في نفسه او حاله كما بينه الشيخ في منط الشفاء وكذا العم عند المشايخ
 القائلين بالجعل المؤلف واما الثاني فلان كون الشيء بدسيا ونظريا متفرع على كونه كاسبا
 ومكتسبا واذا بطل كون العلوم كاسبا ومكتسبا بطل كونه بدسيا ونظريا لان بطلان المتفرع
 عليه يستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لانم ان الحاصل في الذهن عبارة عن نفس الطبيعة
 من حيث هي بل هي عبارة عنها مع لحاظ حيثية الحصول في الذهن لا التي هي مرتبة القيام
 فيكون العلوم ح عبارة عن هيئية تركيبية فيصالح ان يكون كاسبا ومكتسبا فيصالح ان يكون
 نظريا وبدسيا فيكون قول المحشي من الحصول في الذهن في قوله مع قطع النظر عن حصوله في
 الذهن كناية عن مرتبة القيام وكذا قوله من حيث هو حاصل في الذهن فتأمل ثم لما كان
 المتوهم ان يتوهم ان القول بكون المعلوم متصفا بالبداهة والنظرية بالذات مناف ومخالفة
 لتقسيم العلم اليهافانه يدل صريحا على ان العلم يتصف بما اذا التقسيم لا يكون الا الى شيئين يتصف
 بهما المقسم دفعة المحشي في حاشية الحاشية بقوله نسمة العلم اليهافا في ذلك لان العلوم بعد
 اعتبار انصافه بالنظرية والبداهة يصير علما انتهى حاصله التقسيم العلم الى البداهة والنظرية
 ليس تقسيما حقيقيا حتى ينافي القول بكون المعلوم متصفا بما بالذات بل بواسطة العلوم فان
 المعلوم لما انقسم اليهافا اولالانه يتصف بما بالذات ينقسم العلم اليهافا بواسطة بناء على ان
 المعلوم اذا انقسم بالنظرية والبداهة اللتين هما من العوارض الذهنية فقد اكتشف بعوارض
 الكذاية فيصير علما لانه عبارة عن الشيء المكتشف بالعوارض الذهنية فلو كان العلوم نظريا
 يكون العلم الحاصل بعينه نظريا ولو كان بدسيا يكون العلم الحاصل منه بعينه بدسيا وبالجملة ان العلم

نظريا مجاز عن حصوله بعد اقصاف العلوم بالنظرية وكذا كونه بدنيا مجاز عن حصوله بعد اقصاف
 المعلوم بالبداهة وما قلتم اذ التقسيم آه ان اردتم به الكلية يعني يكون هذا في كل تقسيم سواء كان
 حقيقيا او لا ففهم وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لان
 نسب العلم الى البداهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به التوهم المذكور قوله لا الحاصل
 في ان الذين ملن حيث هو حاصل في الذهن اى العلم لا يخفى ما فيه اما اولان هذا مخالف
 لما قاله في موضع آخر من ان البداهة والنظرية صفتان للتصور والتصور بالذات والمتصور
 والمتصور به بالعرض الا ان يقع ان المحشى بنى كلامه على تحقيق وفي الموضع الآخر على انه
 الجوهري واما ثانيا فبان المقص من النظر تحصيل سبب انكشاف الشئ لا الشئ نفسه لا ترى انا
 اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربع ضلعيه ثم اقمنا
 البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجود سابق عليه فيكون
 بالنظرية ومحله هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البداهة والنظرية تقابل التضاد وال
 الملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين واحدا لا بد ان لا يكون المتصف
 بالبداهة ايضا الا العلم دون المعلوم وهذا يندفع ما افاده عمى قدرة المحققين قدس سره في
 شرحه لسلم العاوم ان العلم والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبداهة والنظرية بالذات لكن اقصاف
 المعلوم بها اولاد بالذات والعلم بواسطته وسهولة في الثبوت وكذا ما قيل من ان العلوم
 بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون
 حصول المعلوم هو الترتب على النظر او غير الترتب عليه ثم يصير بعد الانكشاف بها علما
 مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا بالعرض قوله ان النظرية آه عطف على قوله ان المتصف
 يعني بالجواب الصواب يظهر لك ان النظرية والبداهة آه حاصلة انك لما عرفت من الجواب
 الصواب ان النظرية عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبداهة عما لا يتوقف جميع
 افراد حصوله عليه يظهر لك ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والادوات

هذا شرح الرسالة الخطبية ۱۲

هذا نقال اننا في محمد صادق ۱۲

لأنه لم يعتبر في تعريفها النسبة إلى الأشخاص في الاوقات حتى تختلفان بانتمائها فيجوز ان يكون
الشيء الواحد بالنظر إلى شخص أو وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقفا
عليه بالنسبة إلى شخص آخر أو وقت آخر فيكون بدسيا بالنسبة اليه قال الشارح سلمنا ذلك
اى كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر
لكن لانهم آه جواب آخر للايراد وتقريره غنى عن التوضيح قوله هذا الجواب اشارة الى ان
الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشارح ليسا بمنين على كون البدايه والنظرية صفتين
للعلم اذ هما يتنهضان على تقدير كونهما صفتين للعلوم ايضا كما لا يخفى على المتأمل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما تترتب على النظر آه اعتراض على جواب الشارح
بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب لما يتم لو كانت البدايه والنظرية صفتين للعلم
مع انه يعلم لانك قد عرفت في الجواب لصواب انهما صفتان للعلوم لا للعلم كيف وما
تترتب على النظر وحصل آه فلم يتم الجواب ح ولا يخفى بان فيه كما بيناه لك قوله مع انه لا يتلوا
آه اعتراض آخر على جواب الشارح بقوله سلمنا آه عن الايراد ما صله ان مناط الجواب ثبوت
التغاير بين العلم المحال بالنظر والعلم المحال بالحدس مع انهما ليسا بتغايرين اصلا لا بحسب
التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص
بالمحل هو الذات من وما فرضه واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس
والنظر لشخص واحد لا يكون لماصل فيه الا تشخص واحد ثم لما كان متوهم ان يتوهم ان حصر
بان العرض انما يتشخص بالمحل مما قد حصل تشخصه بغير المحل ايضا فيجوز ان يختلف العلمان بحسب
التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والاخر بالنظر فوقع بقوله وحصول كل علم آه
يعنى ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن بكل واحد من الحدس والنظر
فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص وتمايز بينهما ولما الثاني فلا
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر واحد فما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العليين خلاف بحسب الحقيقة لما امكن في ذلك انتمى توضيح كلام المحشي علم انه وان لم يكن كذا علم
الاختلاف بحسب الماهية بين العليين الحاصل صديهما بطريق النظر والاخر بالحسب داخل في دفع جواب الشك
اذ بناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما ودون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكون له دفع
الاختلاف الشخصي لكنه انما اوردته تنبيها على انه ليس به اختلاف اصلا ولا يخفى على المتأمل في استدلال
المحشي من الايرادات واهدتها نقض اجمالي فقره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان يحصل علوم
مختلفة متعددة لشخص واحد فان الاختلاف العلوم اما بالشخص او بالماهية وكلاهما باطل اما الاول
فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو الذهن وما فرض واحد
يتعدو الشخصيات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم
طبيعته نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية وتحقيقه فما هو جواب عن هذا فهو
جوابنا عن دليل المحشي واربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال
الاول ان استدلال قائل منع جواز تعدد العلل المستقلة على مع واحد شخصي فلما قل ان يقول
انه قد تقر في مقوله ان الشخص يحصل بخبر من الوجود ولا يرب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل
بالحدس فلما بدان يكون الشخص الحاصل من احدهما غير حاصل من الآخر والا يلزم توارد العليين
المستقلين على مع واحد شخصي مع ان المحشي قائل بطلانه والاخر ان اشار اليهما جدي وتباد
استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر واحد
ممكن مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا
امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف الشخص والشخص لا يتوقف على اختلاف المحل
شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات باعتبار الجهات
كالبيوتى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المسلمين استجيب انتي قوله قدس سره حصول كل علم
بكل فرد من النظر واحد ممكن مع اشارة الى نقض وقوله قدس سره مع قطع النظر عن منع
امكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بني اعتراضه

على جوابه بشرطين المأزوم فانه قائل بجواز اسكان القوتو القدسية لكل فرد من انسان
 قوله قدس سره لا يتوقف على اختلاف الحمل شخصيا وزمانا اياها الى انه لا يمكن القول بان الاختلاف
 بين العلم الحاصل بالجدس والحاصل بالكسب اختلاف بحسب الشخص من جهة الزمان فان كان الكسب
 الذي هو زمان في القوتو القدسية ما كان غير زمان الجدس الذي هو زمان وجوده
 يكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالجدس مغايرة شخصيته لان الاختلاف الزماني ايضا
 يكون سوجبا للاختلاف الشخصي للاعراض فان الجدس يمكن الحصول في زمان الحصول بالنظر
 فاحتمل زمان الحصول لا محالة الا ان يقع الجدس وان يمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لا يمكن مع شرط
 النظر وبقائه وهذا هو مراد الجيب فيكون العلم الحاصل بالجدس حغاير العلم الحاصل بالكسب
 مغايرة شخصيته قوله قدس سره بل الحمل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد الشخصيات باعتبار
 الجهات كالديولي الاولى عندهم وما اوردوه عليه من ان القياس على الميولي الاولى قياس مت
 الفارق لان الميولي لا يهاهما جهات خارجية موجبة لمتغنيات سوى تعين الذات فتكون
 مختلفة بحسب التعيين والتشخص فيوجب اختلاف الشخص الاعراض بخلاف لنفس الناطقة بها
 متصلة ومعتينة لا ايهام فيها اصلا فاختلفا بها بحسب الجهات لا كيفي في بقا الشخصيات لانها
 فيه لا يوجب خلافا للشخصيات انتهى فبين ان ايهام الميولي بالمعنى الذي يوجب اقتران ايهام
 الخارجية لما تشخص الاعراض ون لنفس الناطقة ليس بمقتبين ولا مبين وادخل من الاربع نقض
 تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال اقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب ايهاما
 واخلين في حقيقة العلم مع انه ليس كذلك اذ هما معدان لما فلا شناعة في حصول علم تارة بالجدس
 وتارة بالكسب ولعل قول المحشى فتأمل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح فالامر عليه هو
 بسبب الايراد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يراد على التعريف الاول للنظري قوله لان منشأ
 النظرية والبداهة آه مقصود المحشى منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلامه انه جعل مناط الفرق
 بين التعريفين باهوتية الثاني دون الاول وقوع فظ التوقف في التعريف الاول ولفظ

منه السور والديولي محمد طهر

الاحتياج في الثاني حتى اعترض عليه بأنه لا فرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد احتياجاً
 الفاعلين هو فاق في تحصيل المطالب النظرية غير خفي كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقداً
 ظم كاحتياجه اليه فافرق تحكم انتهى بما نالنا ان الشرح جعل مناط الفرق باهونية الثاني ودون الاول
 ما ذكره بقوة حتى يتوجه عليه اعتراضكم بل انما جعل مناط وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في
 الاول فالحاصل ان الحصول من طافات العلم لا يختلف في نفسه ان يتوقف تارة على النظر وتارة
 لانه لا يخفى اما ان يتوقف على النظر فيكون نظراً او لا يتوقف عليه فيكون بديهيًا فيكون المبدأ
 من التعريف الاول ما يتوقف نفس حصوله اى علم على النظر او لا يتوقف عليه فير عليه الايراد
 المذكور من انه ليس علم كك لانه يمكن حصول كل شئ سوا ما كان تصور او تصديقاً بالحدس فلا يتحقق
 العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعاً فيجوز ان يتوقف تحصيل
 علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقداً لقوة القياسية
 والثاني بالنظر الى واجد بالماير والماير اذ كان فاقداً لقوة القياسية حين هو فاقداً لصدق
 انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعاً وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى ان
 للقوة القياسية بشرط كونه فاقداً لما لا يتم ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل في التعريف كما
 يتحقق باعتبار العالمين كك تحقيق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايضاً فانه يجوز ان يكون
 علم واحد لشخص واحد في وقت واحد متوقفاً على النظر وهذا اذا كان فاقداً للقوة القياسية وغير
 متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القياسية عليه من المبدأ الفياض فلم
 يذكر المحشى هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر من فان كرجال العالمين يتلزم ذكر هذا الاحتمال
 ايضاً بناء على ان اعتبار الوقتين بعالم واحد بمنزلة عالين بحسب اختلاف حالتيهما في افاية
 ما يمكن ان يقيم التصحيح كلام المحشى ويرد عليه ايرادات اشار الى اثنين منها جدي وستاد استلزمي
 كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف
 العالمين فابن التوحيد ولا ينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون المبدأ والنظرية

صفة العلوم الا ان يكون المراد من العلم المعلوم ثم ان تعريف النظري البديهي على تقدير كونها
 صفة للمعلوم صحيحة بالقياس الى الواحد والفاقد وكذا على تقدير كونها صفة للعلم انتهى فتقوله قدس
 سره تحصيل علم واحد آه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف اى للاختلاف العلم باختلاف
 العالمين لان العلم عرض في العرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان العرض ايضا
 واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعدد كان العرض ايضا كك متعدد متشخصا بتخصصات
 متعددة فهنا لما كان المحل اى لنفس متعدد كان العلم ايضا متعدد الادوا حتى يصح ما قاله
 المحشى من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد آه قوله قدس سره ولا ينفخ الجواب آه ايراد آخر
 على طريق التنزل حاصله انه على تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئى للعالمين لا يندفع الايراد المذكور
 لانه اذن يكون البداية والنظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكونا من
 صفات المعلوم كما هو التحقيق عند المحشى قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم المعلوم مجازا كما يراى
 من اخلق المخلوق والمعلوم ما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه نتيجة على تقدير الارادة
 من العلم في قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقة وأشار الى الثالث عمى قدرة المحققين المتأخرين من
 التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين كما ان المتبادر من توقف الحصول على النظر
 ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرفض الحصول لمن يمكن له القوة القدسية كالتبادر من احتياج
 التحصيل للنظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرفض الحصول الواحد للقوة القدسية من حيث انه واحد وما يتخلص
 من الاول مخلص من التحصيل فكل التعريفين على السوية فلا وجه لهونية الشارون الاول ولعل قول
 قتال اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح وكان هذا المعنى هو مراد من عرفها بالتوقف عه يعنى ان من
 عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر البديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كان ابرار به ما هو التعريف الثاني
 بالاحتياج في تحصيله لنظر ولا يحتاج اليه ثم لما كان لابد لهذه الارادة من التعليل علمها المحشى بقوله وذلك آه
 حاصله انه اراد المعروف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود الرباطى وهو عبارة عن وجود الشئ
 بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين حماة العلم والعالم فيكون المراد من الحصول وجود العلم للعالم ايضا

به وهو لازم لتحصيل قطعا فهذه الملازمة ايراد المعرف بالتعريف الاول من تعريفه ^{لثا} قوله
 وبوجهه اي لو يدكون مراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول لوجودها ^{بط} تصحيح الشيخ وغيره من
 وجود العرض وحصوله هو بعينه وجوده بموضوعه فانه لا شك ان العلم عرض فحصوله لا يكون للوجود ^{بط}
 الذي هو العالم من البين ان هذا الوجود هو الوجود ^{بط} فلا بد ان يكون المراد من الحصول لوجودها
 لا يقيم انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض لعينه وجوده لموضوعه فان الوجود ^{بط} معنى مصدر قد رده وتو
 لا يكون اللاحق والمنسوب اليه توحيده ولما كان المنسوب اليه شيئين ^{بط} الموضع والعرض كيف يكون
 احدهما عين الوجود لآخر لانا نقول ان حكم العينية ليس ^{بط} على سبيل التيقن بل على سبيل التباين من جهة ان العرض لما
 لم يكن وجودا الا بان يكون باجاء الوجود محال فيل ان وجودها عين وجودها ^{بط} فبقية الكلمات شريفة لم يذكرها
 رومالاختصار قال الشارح من هذا البحث اي بحديث وجد ان القوة القدسية وقد انما يعلم ان النظر
 والبداهة مختلفان باختلاف الاشخاص والاقوات سواء كانتا صفات العلم والمعلوم اما على الاول فبان
 يكون حصول معلوم شخص غير متوقف على النظر كصاحب القوة القدسية فيكون بيها بالنسبة اليه متوقفا على النظر
 شخص آخر كقوة القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه اضر بما يكون حصول معلوم في وقت شخص متوقفا
 النظر وهو وقت فقد ان القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
 القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك الشخص غير متوقف على النظر فيكون بيها بالنظر اليه اما على الثاني
 فبان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا على النظر بالنظر الى شخص هو مما كان فاذا للقوة القدسية
 فيكون نظريا بالقياس اليه غير متوقف عليه بالنظر الى شخص آخر وهو على تقدير كونه صاحب القوة القدسية والفيض
 يكون علم معلوم بالنظر الى شخص واحد في وقت معين هو وقت فقد ان القوة القدسية متوقفا على النظر
 فيكون نظريا بالنظر اليه غير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
 القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون بيها باعتباره ثم لما لم يكن هذا الكلام تاما كما لا يخفى
 على المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله قتال قال الشارح ولما كان موضوع القسم الثاني
 اي النظرى بل القسمين هما الضروري والنظري قوله وجهان النظر مستبارة بيان متوقف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشيء والمفهوم باليعبر عن
الشيء وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا اعتبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان
الكتابة وليس مفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان ان كان لا يصدق الاعلى من غيره
وقد يكونان متحيزين كالانسان اذا اعتبرناه بالحيوان لما طاق فانه من البين انه عنوان له
ومفهوم له ايضا اذ عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر الماخوذ من
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان والمفهوم
كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر
يكون النظر خارجا عن عنوانه ودخلا في مفهومه عدا ربا وعيت من تقرير كلام الحاشي ظهر لك
ان قول الحاشي هذه الاشارة الى ان بل في قول الشايل القسمين للترقي من انظر الى الحاشي فان حيزه في نظر
للقسم الثاني ظم فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما وون القسم الاول فانها بحسب المفهوم
فقط دون العنوان ثم اعلم ان اختيار النظر عدا في مفهوم الضروري انما هو لوقيل ان بين
النظري والضروري تقابل لعدم والمملكة وكون اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد قوله
وخروجه عنهما آه دفع دخل مقدمه تقرير الدخول انهم قائلون بان النظر يكون خارجا عن الضرورة
والنظري اما عن الاول فبان العترة فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد
لنظري والمعد يكون خارجا عن المعلة فيكون النظر خارجا عنه ايضا البته فكيف يصح الحكم
بدخول النظر فيما فان الخروج نيا في الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر عن النظر
والضروري الخروج عن حقيقتها ومن الدخول الى الدخول في مفهومين ولا تنافي بينهما فان المفهوم
والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشيء جزءا لاحدهما كونه جزءا لآخر او مفهوم
الشيء قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون في اتياه اذ هي عبارة عما يكون الشيء به فهو
اللاتري ان حقيقة الاعي حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا شائعه
اذن في ان يكون الشيء جزءا لمفهوم الشيء ولا يكون جزءا للحقيقة قوله التوجه نحو المجهول هذا التوجه

لا بد ان يكون سبوقا بتصوره بوجوبه بالايكليم طلب المجهول المطبق قال المحشي في التوضيحية
التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول الى التوجه
نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سبقتها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادى فانه من
البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطبق لا ينتقل منه الذهن الى المبادى التوجه
الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو العلوم المنخزون الذي هو المبادى قبل الحركة الثانية
التي سبقتها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادى الى المطالب فانه من العلوم انه ما لم يتوجه الذهن
الى المبادى للمعارف لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان سائل ان يسأل ان لم يكن
التوجه اليه مفقود يحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد من كون التوجه اليه نحو
اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان التوجه اليه من التوجه بحيثى آه حاصله اننا لا نعم انه لا بد للتوجه
ان يكون التوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مطبق الحركة الابنية التي هي عبارة عن ذلك
انتقال الجسم من الالين الى الالين الذي هو عبارة عن حالة تحصل لشيء بسبب وجوده بين
المكان الذي هو عبارة عن المشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي الحامس للسطح الظاهر الحافى
المحوى انما هو الالين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك ان
معدوم لا نعدهم يحصل الى السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قد اراه فصول هذا
انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قد اراه الى المنتهى واحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة
كونه متوجها اليه قوله والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو العلوم المنخزون آه معلوماتنا على
انحاء احدها بخرائيات المحسوسة بالحواس الظاهر كما تدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي
عبارة عن قوة مودعة في مقوم التجويف الاول من التجويف الثلاثة الشئ في الدماغ وثبات
بخرائيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهر بل تدركها النفس بسنط
الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثباتها لا
وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شئ من الحواس ثم لما كان قد بطر على كل مدركية

اثبتت المذكورة الغفلة عن المدرک بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه تدرکه بمجرد الالتفات
 وتحكم عليه بان هذا المدرک هو الذي كان مدرکا سابقا وتارة بحيث اذا لم تدرکه بمجرد الالتفات
 بل محتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرک هو الذي كان مدرکا سابقا لا بد من
 القول بان المدرک بالفتح في الحالة الاولى التي هي المسماة بالذهول عندهم محفوظ ومخزون
 في موضع يكون له مناسبة بالمدرک بالكسر فيدرکه بمجرد الالتفات بان يأخذه من ذلك
 الموضع متى شاء دون الحالة الثانية التي هي المسماة عندهم بالنسيان ولذا يحتاج في هذه
 الحالة في الادراك الى كسب جديد والا فما الوجه في ان المدرک بالكسر يدرک المدرک بالفتح
 تارة بمجرد الالتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هي التي يعبرونه بالخزانة
 ولذا يقيم ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسيان عن
 زوالها عن القوة المدركة والخزانة كليهما ولعلك قد علمت باوعيت ان منشأ الاخذ من
 الخزانة انما هي المناسبة بينهما وبين المدرک بالكسر فلا يتوهم ان الخزانة في حالة النسيان
 باقية ايضا فلا بد ان لا يحتاج في هذه الحالة ايضا الى كسب جديد لان بقا نفس الخزانة لا في
 للاخذ بمجرد الالتفات بل لا بد من المناسبة بينهما وهي لما زالت في هذه الحالة يحتاج المدرک
 بالكسر في الادراك الى كسب جديد ولم يدرکه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم
 ومنهم الشومشي ان الخزانة خزانة للمعلومات فخزانات الجزئيات المحسوسة بالحواس بالنظر
 التي عبر عنها الشومشي بقول المحسوسات الخيال وهو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف
 الاول من الدماغ وخزانات الجزئيات التي لا يدركها الحواس النظم وهي التي عبر عنها الشومشي
 بقول الموهومات الحافظة وهي قوة مودعة في اول التجويف الآخر فان قلت من اين
 يعلم ثبوت الحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض الاختلال في الادراك والحفظ
 للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه الحسنة ان هذه الحسنة مع هذه القوى ولا
 يمكن ان يخزن الجزئيات المذكورة في العقول لانه لا بد من الحال والمحل من المناسبة

وهي مفقودة اذ تلك المخزنيات مادية والعقول مجردة فكيف تحمل فيها وترسم وتخزن
فيها مخزنة الكليات التي عنها المحشى بقوله العقولات اذ هي عبارة عن الصور
التي تحصل في العقل اى نفس الناطقة ومن المتقرر عندهم انه لا يحصل فيها الا الصور الكليات
فلا تكون معقولاتها الكليات العقل الفعال لا القوة المادية والا يلزم حلول المجررات
اى الكليات فيها واللام تكن خزائنه لما فيلزم حلول المجرر في المادى وقال بعضهم انها خزائنه
للعلم وهذا ما عليه المشاؤون واما الاثرا فيقولون فلما قالوا ان علم العقول علم حصوى لا ين
ان يكون العقل خزائنه لما والاتكون حاله فيها فيكون علمها بها علما حصويا ويغفل للبد
للمعقولات من اخزانة ولا يصلح لمراح الا النفوس الفلكية المجررة قالوا انها خزائنه لما ولما
انكر واجميع القوى الا القوة الوهيمية والمتصرفه قالوا ان خزائنه المحسوسات اى النفوس المنطبقة
الفلكية لانها لا بد لها من اخزانة ولا يصلح لمراح الا اى وقد بقي جنبا في زوايا المقام قوله
وه اشكال قوى وهو ان النسيان اى علم انه يرد على كون العقل الفعال خزائنه للمعقولات
اشكالات منها اورد المحشى بقوله هذا حاصله انه لو كان العقل الفعال خزائنه للمعقولات يلزم تسام
الكواذب فيه حين طريان النسيان الذهول عليها فانما يعرضان لها ايضا كما يعرضان للمعقولات
الصادقة مع انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لتسام الكواذب ووجوب الملازمة
اما في النسيان الذي هو عبارة عن ن وال الصورة عن القوة المدركة واخزانته معا فان المراد
عن ن وال الصورة عنها ليس مطلق الزوال ولا يصح اطلاق النسيان على الشئ قبل ان يعلمه
لان زائل عنهما مع انه ليس كبل الزوال الخاص اى الزوال بعد الوجود فلا يصح من ارتسام
الصورة في اخزانة اولا فتزول عنها بعده اذ الزوال الحادث للشئ عن الشئ لا يكون الا بعد ارتسا
فيه اما في الذهول الذي هو عبارة عن ن وال الصورة عن القوة المدركة فقط فبانه من البين ان
هذا الزوال لا يتصور الا بعد ارتسام الصورة في اخزانة التي هي العقل بقاءها فيها واللام يصح
زوال الصورة بالقوة المدركة لا ليقم لاجابة في بيان الاشكال الى حديث طريان النسيان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع مقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة
يتوجه عليه الاشكال بانقسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريقان الذبول والنسيان عليهما وانا لا نأقول
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمقولات انما هو من جهة طريقان الذبول والنسيان
مستلحاجة الى كبره الى حيث ومنها انه يلزم على تقدير طريقان الذبول على بعض المقولات بسببه
الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع التقيضين وهو حصول صدقته
وزواله ومنها ما اشار اليه جدو هتاذ استاذ في حاشيته ومنتقيا انشاء السد فاما حاصله انه يلزم ان
العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريقان النسيان عليه فهو عبارة عن وال الصورة عن المبركة والخزائنه
معاً ومنه يلزم مخدور آخره هو حدوث الجهل فيه ويمكن اجواب عن الاشكال الاخيرة بان معنى وال الصورة
الخرائنه اعتبر في النسيان وال كسبته التي بها ياخذ النفس الصورة منها دون وال نفس الصورة حتى يلزم
منه على تقدير طريقان الذبول والنسيان على بعض المقولات بالانظر الى شخصين اجتماع التقيضين في العقل الفعال
على تقدير طريقان نسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال حدوث الجهل فيه قوله واجاب عن المحشى الى الشر
بان العقل الفعال حاصل الجواب لانهم قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا
ومطحقى يتم به الاشكال فان العقل الفعال ليس فيه صور الكواذب والصادوق كليهما لكل الاول على طريق الحفظ
والنصو والتاني على طريق النص قوله ولا ينبغي ان هذا الكلام مع ابتناء آه هذا القول على ثلث ابراهيم
على جواب الشارح المحشى الى ولما بقوله مع ابتناء حاصله ان اجواب لثبني على كون علم العقل الفعال
بالدوم علم قديم نصوا وتصديقاً مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانه قد ذهبوا الى ان النصو القديم لا يكون
الانى العلم المحصولى الحادث ون القديم ابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من داب المحصلين
والى ثانياً بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو
من جهة تصديقها لما في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة نصوره اياها مع انه تقرر
عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة والى ثانياً بقوله لا يتم لان الاشكال آه

حاصله ان الاشكال انما هو على تقدير بيان الذهول والنسيان على تصديق النفس الناطق للكوا
 من حيث هو تصديق فلا بد من ارتباطها في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصديق
 لها فالاشكال باق بجاله ولا يتوهم ان مال هذا الايراد والايراد الثاني واحلان المقصود من
 الايراد اثبات اختزان العقل الفعال لتصديق كواذب العقولات التي للنفس الناطقة مع قطع
 النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف الايراد الثاني فان المقصود منه
 الالة قاض على ما يقوله من انه لا بيان يكون بين الخزانة وما هي خزانة له مطابقة مع قطع النظر
 عن كون العقل الفعال خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة
 بينهما قال جدي وسناذ استاذي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي ولا يخفى اه عمل
 جواب المحشي بقوله ما نسخ لي اتم واق لكن جواب لعلامة الدواني اليفض يحتمل التسام فان مقصوده
 بقوله في اختزان الكواذب اه الاختزان والحفظ للصورة الازعائية للكواذب الموجودة
 فيها لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورد
 المحشي الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الازعائية التي للكواذب فيتم
 بمعنى ان الازعان الموجود فيها حاصل صورته في العقل الفعال فلو يحتمل ان العقل الفعال
 يحصل الازعان فيها وحمل لا رسام صورة ذلك الازعان فاذا اطر الذهول فقد عدم
 الصورة عنا وفي صورة ذلك الازعان الذي كان فيها الموجودة بالفعل موجودا كما
 كان وهذا الطريق يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي
 لك وشئت المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الازعائية للكواذب الموجودة
 فيها مثلها بعينها موجودة في العقل الفعال ليس يلزم وجود تلك الصورة بشخصها بعينها فان ذلك محتمل
 قيام فرض واحد مجلي بل يكفي وجود مثله هكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة او
 ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي معدات لصور اخرى مثلها كما تقر في صنعه
 واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهو فمشتك على الشئ والمحشي لما انه ايضا جعل العقل الفعا

خزانة لصودق من التصديقات وأما الاشكال الوارد على طريق نسيان من لزوم كون العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك بناء على معنى النسيان وجعل العقل الفعال خزانة لها اما مطاوع للصودق فحسب انتهى قوله قدس سره لعل جواب المحشى بقوله ما نسخ لي اتم وادق وسجى منا انه غير تام قوله قدس سره لكن جواب العلامة للدواني ايضا يحتمل التمام فان مقصوده آه فحصل الجواب للآيراد الثاني اى لزوم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيها فغير مسلم قتالة قيام عرض واحد شخصي مجليين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة نسلم لكن لان انتفاء فيما نحن فيه لان طبيعة الصورة الازعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل المثال موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور واللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشى بقوله لان الاشكال آه ان طريقان الذبول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة من حيث انها مصدقة لها لا يوجب الارتسام لنفسها وطبا لهما من حيث هي في الخزانة التي هي العقل الفعال لانها نفسها مع العوارض الشخصية كما عرفت حتى يحجب به ارتسامها في العقل الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان حيثية النقص من جملة الشخصيات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان توجيه المحقق لكلام الشارح وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشى على جوابه لكنه توجيه بالايضاح به قائلة فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة بخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها النقص فهذا القول يصح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الازعانية التصديقية قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمود فمشترك على الشر والمحشى آه ايراد على طريق التنزل فحصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمود اذا كانا على غير احدية ذلك اذ الحق ان حصولي التقديم ايضا ينقسم الى التصور والنقص ولكن تنزلنا عنه مخالفة الجمود فمشترك بين جواب الشر والمحشى فان المحشى ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة قوله ما نسخ لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

من ان قيام عرض واحد شخصي مجليين محال

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريق الذبول والنسيان عليها ارتسامها
 في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لما فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
 وكاذبة وان لم يكن الا العقل اى النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون تلؤمهم
 ايضا وظل دون الصواب بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
 المجردة بدون معاينة الوهم اياها وطعمه خلاف حكمها فلا يمكن عليه ككواذب العقولات الا
 ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك العقولات من الوهميات فلا ترسم الا فيها
 هو خزانة للوهميات وهى الحافظة دون العقل الفعال ولا تخفى بانيه فان الحافظة لما كانت قوة
 مادية جسمانية فلا يرسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
 لا ترسم الا في المجرد دون المادى فلا يتم الجواب ذن الا في العقولات الجزئية الكاذبة
 دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة للكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحقق
 من الايرادين الاخيرين على جواب الشئ بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
 الحافظة فلا تصدق الحافظة للكواذب التى تصدقها النفس الناطقة فقات المطابقة
 ح بين الخزانة وماهى خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
 لكواذب العقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشى يتناول اشارته
 الى هذه الايرادات قوله الملتفت اليه الصورة اما صلة آه رد لما فهم الفاضل البيروني من
 قول الشئ وربما تخلف الملاحظة عن حصول الصورة اه ان بين حصول الصورة والملاحظة
 عموما وخصوصا مطلقا بحسب التحقيق حيث قم في حاشيته ذيل هذا القول من الشئ بهذه العبارة
 فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلف الحصول عنها لاستناع توصف
 نحو الجهول المط وكن العكس كما في معاني الحروف ونظائر ما يحيل آلة للملاحظة الغير
 الآلة حاصلة في الذهن حقيقة وليست لمحوطة الابعاد والعرض لا تصدوا بالذات انتهى في تقرير
 ان لا يزم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما وخصوصا مطلقا بل من جهة تحقق مادي لا فراق

ومادة واحدة للاجتماع اما الاول ففي علم الشيء بالوجه فان الملتفت اليه والصورة الحاصلة فيه
 مختلفان بالذات اى بحسب الحقيقة وتسمى ان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم غير
 ذى الوجه والعرض يكون مختلفا بالماهية مع المعرض ومتحد معه بالعرض ولما كان هذا الوجه
 مرة واحدة لتعرف المعرض فيجب ان يحصل الوجه اولا لياتفت ومنتقل منه الى ذى الوجه
 فيكون الملتفت اليه الذى هو ذى الوجه المعرض متغيرا بالماهية للحاصل في الذهن بالذات
 الذى هو الوجه العرضي ومتحد معه بالعرض فلا يجمع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة
 وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شئ واحد بل يخلف الاول عن الثانى بالقياس الى الوجه
 فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ وليفت اليه بالذات لان التفتا
 الكذا الى ليس الا الى ذى الوجه ويخلف الثانى عن الاول بالقياس الى ذى الوجه فان الوجه
 يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصل في النفس كك لانه لما كان حصوله من جهة الوجه
 لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه والقبول بان
 معنى كون ذى الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه ملتفت اليه من حيث اتحاد مع ذى الوجه مع
 كونه مخالفا لما يفهم من كلماتهم مصادم للضرورة واما الثانى ففي غير علم الشيء بالوجه وهو العلم بالكنه
 والعلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان في كل من هذه الثلث لا يكون الشيء الذى يلتفت اليه
 متغيرا للصورة التى بها يعلم ذلك الشيء بل يتغير معه بالذات فيكون لك الشيء ملتفتا اليه وحالا
 بالذات في الحاشية النهاية قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء
 بالوجه والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة الحاصلة
 في الاول مجتبان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفى الثانى بالعكس وفى الثالث والرابع مجتبان
 ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى فمراد المحشى من العكس في قوله وفى غيره بالعكس مطلقا
 لانه هو المتبادر منه فى بادرى الراى من كون الخلاف فى الامر من ظهور ان ليس كك
 فى العلمين الاخيرين فان قلت ان ما حكم به المحشى من تغاير الملتفت اليه والصورة الحاصلة

بالذات واتحادها بالاعتبار في علم الشيء بالوجه ينافي ما يحكمه في بحث التصديقات من ان بينهما
 اتحاد بالذات وتغاير بالاعتبار حيث قد في ذلك البحث الوجه في علم الشيء بالوجه مرة لدى
 الوجه والمرة من حيث انه مرة له لا يمكن ان يحكم عليها فالمرة هي نفس الطبيعة والمرئي هي
 الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد مخصوصها لها والمرة
 والمرئي في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لامنا فاة بين الحكيم لتغاير
 فان محل احكامه انما هو ان النسبة العرضية الى موضوعه ما حكم بهناك انما هو ان النسبة الى افرادها و
 انتهت بخير بما في الرد من انه محيل ان يكون ذو الوجه حاصل في الذهن بالذات والالان لا بد لكسب من الحركة
 الاولى وهي الحركة من المطالب الى المبادي فلو لم يكن لدى الوجه الذي هو المطمح حصول بالذات
 قبل الكسب كيف يتقبل منه الى البادي واليه اشار الفاضل النيزدي بقوله لا تنزع آه فلم يتحقق ذاتا
 الا فتراق للالتفات وحصول بل مادة واحدة وهي انه قد يوجد حصول بدون الالتفات
 فلما يكون النسبة بينماح الانسبة العموم واخصوص مطلقا لا العموم واخصوص من وجه فاقبل ان
 المحشي اشار بهذا القول الى دفع اعتراض يروى على قول الشك كما في معاني الحروف الواقع في قوله
 وربما يتخلف الملاحظة آه الذي حاصل ان صورة الشيء آله للملاحظة ذلك الشيء وهو قد يكون
 آله للملاحظة غير ذلك الشيء فتح يتخلف الملاحظة عن ذلك الشيء مع وجود صوته كما في المعاني
 الحرفية فان صوتهما آله للملاحظة الطرفين دون تلك المعاني فانها غير مستقلة فلا يلتفت
 اليها من ان عدم استقلال المعاني الحرفية لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصوراتها فانها
 وان كانت غير مقصودة بالقياس الى الحكموم عليه وبه ولكن هذا لا يقتضي ان لا تكون مقصودة
 ولا ملحوظة بالنسبة الى نفس تصورها والكلام فيه بصرف قوله عن الظاهر فاصل ان الشيء ملاحظة
 وصورة وقد يتخلف الملاحظة عن حصول الصورة كما في علم الشيء بالوجه فان الوجه صورة لنفسه
 وصورة لدى الوجه ولا شك ان الملاحظة بالقياس الى ذي الوجه دون الوجه والوجه للشيء
 آله للملاحظة ذي الوجه الذي هو غير الشيء الذي هو الوجه كما ان معاني الحروف بنفسها

٢٥٩
 انما هو ان النسبة
 الى افرادها

٢٥٩
 بيان للمعنى

لا بصوتها آية للملاحظة الطرفين لا للملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في المعاني المحترمة
تشبيه بالنظر الى الآلية للملاحظة غير ذلك الشيء لانه مثال له كما توهم به نسبة بين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحقفاً فحين هذا قول بالايضا في المحشى فانه ذهب الى
قول الشم كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما يتخلف آه حيث قال ذيل قول الشم كما في
معاني الحروف وغيرها للملاحظة تخالف عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال
ان نسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع منه ذيل قول الشم كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في
الناسخ المخبرية آه دون قوله للملاحظة يتخلف آه وبني ذلك القائل كلامه عليها لكن بعد لا يخفى عن
ذو غنة فانه لا حاجة لصرف قول الشم عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها
مثال لقوله وربما يتخلف آه الا لدفع الايراد الذي اوردته ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فانه
ما جرح الى العدل عن الظاهر وبيان اللاندفاع ان ليس مراد الشم من حصول صورة الشيء باليؤخذ
منه على ان يكون مرادة له كما في التوضيح حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة
عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصوراتها
فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون
مرادة لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرادة اعم لا يصح تمثيل بالمعاني الحرفية فانما في مرتبة العلم
بكنة الشيء تكون حاصله بالذات وغير مقصورة وملتفتة اليها كك لانه لا يلتفت اليها
الا بملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنة والوجه على خلاف ذلك لانه لا يمكن
مرئية والكنة والوجه مرادة والمرئي يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كك والمرادة على
ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة اما داخل في العلم بكنة الشيء او العلم بالوجه فحاله كما لهما
ومن ثم ظهر لك فائدة جلية هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنة الشيء لا تكون محكومة
عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنة والوجه تصلح لهما لان كون الشيء محكوماً عليه من خواص كونه مستقلاً واستقلال مقتضى
الالتفات بالذات هو ليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكومة

عليها وبها الاينها وادنا قوله الملاحظة تختلف عن حصول الصورة في سائر الحروف وغير ما يعني
 في مرتبة العلم بكنهه الشيء قوله والتوصيفية آه علم ان الشئ الحاشية مختلفة وقع في بعضها لم يزل
 القول هذه العبارة وحصول الصورة تختلف عن الملاحظة في علم الشيء بالوجه نظرا الى ذي الوجه
 والملاحظة تختلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة
 عموم وخصوص من وجه تحققا وفي اكثر النسخ لم يقع وهذا هو الصحيح لانه على الاول يلزم التكرار لانه
 اعادة لما سبق في القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا بانه ذكر في القول السابق تختلف
 الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه في علم الشيء بالوجه اولا وتختلف حصول الملاحظة
 نظر الى ذي الوجه ثانيا وعكس للمرة ثم وقعت ذيل العبارة المذكورة في بعض النسخ هذه العبارة
 وبالمجمل الاجتماع بينهما اذا كان الشيء والصورة متحدتين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا
 مختلفين بالذات وفي بعض النسخ وقعت تلو قوله والتوصيفية وفي اكثر النسخ وقعت تلو قوله
 السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع
 حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشيء والصورة فيه متحدتين بالذات اى بحسب المهيئة
 سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشيء بالكنه او بدونه كما في تصور الشيء بكنهه او بوجهه هذا
 على حسب اى المحشى والا فتصور الشيء بوجهه ليس شيا عارضا بل هو امدخل في التصور بكنهه او
 بوجهه مادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اى بحسب المهيئة كما في تصور الشيء
 بالوجه قال الشئ اى حصل صورته في العقل آه النظر انه تفسير للعقول بصرف وهو الذي
 يكون مقابلا للمحسوس والتخيل والموهوم بناء على ان النظر الذي وقع في تعريفه العقول انما يكون
 في العقولات الصرفة فلا يكون المراجع من العقول الا العقول الصرفة نفى هذا التفسير اشارة
 الى وجه اختيار العقول على المعلوم من البنية على اختصاص النظر بالكميات الحاصلة صورها في العقل
 ودون الجزئيات الحاصلة صورها في الآلات وايضا فيه فوائد اخرى منها رعاية السمع
 ومنها البنية على ان النظر يجري في التصور والتصكيلها واليه شار بقوله تصور كان آه بخلاف

سواء كان مع تغاير اعتباري كما في تصور الشيء بالكنه او بدونه كما في تصور الشيء بكنهه او بوجهه هذا

اذ كثيرا ما يختص بالتصديق ومنها الايمان الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما واليه الشا
 بقوله واحدا كان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسوم بالخاصة وحدها او اكثر
 كما في غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيرا ما يختص بالمركب ومنها ما يجي ببيانها فانتظاره مفتشا وعلم
 ان مراد الشئ من التصور والتصور الوافعين في قول الشئ المتصور والمصدق به واللام يصح
 قوله لقصورا كان ذلك العقول والمجهول او تصديقا لان المعقول والمجهول متصور ومصدق
 به لا تصور وتصديق قوله الاول حركة النفس في العقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابلة من
 خواص الانسان ويعلم لعنيين الاخيرين ولا يكون وجوده موجبا للنظر وعدمه للسبب اهت
 قوله وقابلة التحميل آه اعلم انه اراد بالمقابلبة مطابقة المباني لا المقابلة المصطلحة التي هي
 عبارة عن اجتماع شئيين في محل واحد من جهة واحدة والالتحقاق احدي القسم
 الاربعة المشهورة لها من التضاييف والتضاد والعدم والمملكة والايجاب السلبين من الفكر
 ولتحميل مع انه ليس كذلك لان كونها وجوديين يتلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقيل كل واحد
 منهما بدون الآخر يوجب عدم التضاييف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التقاب
 فيما فيه الحركتان ينفي التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية المعقولات والحركات التحيلية
 المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عبي قدوة المحققين اجمالا بقوله المراد بالمقابلبة مطابقة
 المباني دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا يمكنه كما لا يخفى ولما
 انتفاء التضاييف وتقابل العدم والمملكة والايجاب والسلب فظا انتهى فلا يتوجه عليه
 ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر النفس كذا موضوع التحميل فان النفس هي المدركة
 للكميات والجزئيات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احساس الى
 احساس اما المحسوس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى
 ادراك آخر لا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا تعاقب الموضوع
 قوله الثاني آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مط بالعرف او بالجهة تحركت النفس وتقلت

بالتدريج بعد تصوّره بوجه ما في الصور المتخزّنة لتصله بها فما لا يتواءمها للمطابقة واما
 مناسبة التاخذ ليكون هو مبدء وكاسب له ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور
 المناسبة للمطابقان ترتبها على نحو يحصل منه المطبوع والانتقالين التدرجيين ^{وكتبتين}
 هو الفكر والحركة الاولى ^{المباذير} التي تحصل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل في هذه الحركة الانفس المبادي
 من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة لانها
 تحصل ترتيبها الذي يوجب به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطا في الانتقال الاول
 بان يظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمطابقة والظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع الخطا
 في الانتقال الثاني بان يترتب ترتيبا فاسدا غير موافق الى المطبوع والعاصم عن الخطا
 الاول مباحث الضاعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والفسطة ^{عن}
 الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشي وفي جزئيه
 تفسيرى لقوله فيه في قوله يحتاج فيه فان قلت يكفي لبيان المطبوع الذي هو احتياج الفكر بهذا
 المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقم قوله وفي جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقيم قوله في
 جزئيه لم يكايد حسب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنظم باعتبار احد جزئيه اى الحركة الثانية
 كما قد توهم البعض من ان حاجة الفكر الى المنظم ليس الا في الانتقال الثاني اذا اخطا وانما يكون
 فيه فان الكل قد يحتاج الى الشيء باعتبار احد جزائه فلما اقم قوله في جزئيه زال ذلك الوهم
 والى على ان الفكر بكلا جزئيه محتاج الى المنطق لا يقيم فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئيه فلم اقم لفظ
 فيه لانا نقول ان في اتمام لفظ فيه يحصل التعيين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي
 يحتاج فيه الى المنظم ابهام اذا احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما
 احتياج الكل الى الشيء قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد
 اليه وفي قوله وفي جزئيه تعين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار
 جزء واحد فقط ولتعيين بعد الابهام ادفع في انفس قوله وبازاء احدث آه وما كان

المقابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار كل من خبريه خصه بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدي
الحركتين ايضا تقابلها فوجه تخصيص بذكر احد مقابل الفكر دون غيره اعلم ان المحشى قد
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الانتقال
الذهنيين فيكون مقابل للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد تحقق معناه وشرطه دون
المجموع حيث جملوه عبارة عن الانتقال من المبادئ الى المطبوعة ومقابل للفكر بالمعنى الثالث
بوجوبين احدهما لزوم الواسطة بين النظري والضروري على طريق المجموع فان لم يوجد فيه
الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية لا يكون اخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروريات
الانتقال فيه من المبادئ الى المطبوعة على التدرج ودون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدما والقول بان هذه الصوة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضروري آخر من الاقسام الخمس الباقية فحركة للثانية
وتقابل ان يقول انه يلزم على قائل الفكر بالمعنى الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري
والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموع
لا عن احدهما ولا ضروري لعدم اندراج تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي الجواب
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يجعلوه في اعداده كونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقع بشل هذا من جانب قائل الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحشى فثانيتها لزوم اجتماع
الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صوة وجدت الحركة الاولى
فيها دون ثنائية مع ان الضرورة لا تجتمع الفكر في صوة من الصو فتأمل قوله الثالث
الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادئ قوله مسمى بما انقطعت اي الحركة الاولى
بحيث لا يتحرك النفس بعد الحركة ثنائية اي من المبادئ الى المطالب وربما امتدت طال
بحيث يتحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل حركتان قوله وهذا هو الفكر الذي تقايله
الضرورة آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادئ

اشارة الى منع
ان الضرورة
لا تجتمع الفكر
وان قيل ان الضرورة
مقابلة للفكر بالمعنى
الثالث فيكون
الحدس الذي هو
نوع من الضرورة
يغير مقابلها في
جانبها فوجه تخصيص
بذكر احد مقابل الفكر
دون غيره اعلم ان
المحشى قد جعل
الحدس عبارة عن
مجموع الانتقال
الذهنيين فيكون
مقابل للفكر بالمعنى
الثاني مقابلة
التضاد تحقق
معناه وشرطه
دون المجموع
حيث جملوه
عبارة عن
الانتقال من
المبادئ الى
المطبوعة
ومقابل للفكر
بالمعنى الثالث
بوجوبين
احدهما لزوم
الواسطة بين
النظري والضروري
على طريق
المجموع فان
لم يوجد فيه
الحركة الاولى
ويوجد فيه
الثانية لا يكون
اخلا في الحدس
الذي هو من
اقسام الضروريات
الانتقال فيه
من المبادئ
الى المطبوعة
على التدرج
ودون الدفعة
ولا في الفكر
بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة
عن الحركة
الاولى لفرض
عدما والقول
بان هذه الصوة
وان لم تدخل
تحت الحدس
لكنه يجوز ان
تكون داخلة
تحت ضروري
آخر من
الاقسام
الخمس
الباقية
فحركة
لثانية
وتقابل
ان يقول
انه يلزم
على قائل
الفكر
بالمعنى
الثاني
ايضا
تحقق
الواسطة
بين
الضروري
والنظري
فان الذي
يحصل
باحدى
الحركتين
على رايهم
لا يكون
نظريا
اذ هو
عبارة
عن
مجموع
لا عن
احدهما
ولا
ضروري
لعدم
اندراج
تحت
قسم
من
الاقسام
الست
المشهورة
للبديهي
الجواب
بان
هذا
القسم
ضروري
لكنهم
لم
يجعلوه
في
اعداده
كونه
نادر
الوقوع
مشترك
فانه
يمكن
ان
يقع
بشل
هذا
من
جانب
قائل
الفكر
بالمعنى
الثالث
كما
سيبينه
المحشى
فثانيتها
لزوم
اجتماع
الحدس
الذي
هو
قسم
من
الضروري
مع
الفكر
بالمعنى
الثالث
في
صوة
وجدت
الحركة
الاولى
فيها
دون
ثنائية
مع
ان
الضرورة
لا
تجتمع
الفكر
في
صوة
من
الصو
فتأمل
قوله
الثالث
الحركة
الاولى
اي
حركة
النفس
من
المطالب
الى
المبادئ
قوله
مسمى
بما
انقطعت
اي
الحركة
الاولى
بحيث
لا
يتحرك
النفس
بعد
الحركة
ثنائية
اي
من
المبادئ
الى
المطالب
وربما
امتدت
طال
بحيث
يتحقق
فيها
الحركة
الثانية
ايضا
فيحصل
حركتان
قوله
وهذا
هو
الفكر
الذي
تقايله
الضرورة
آه
فمناط
الضرورة
انتفاء
الحركة
الاولى
اي
الانتقال
من
المطالب
الى
المبادئ

على التدرج فان كان معه انتقال هذا الانتقال على سبيل الدفقة ايضا يحصل المطلب بلا واسطة المبدا وينبغي الحركة
الثانية فيه ايضا قطعا ووجوده فيوجد معه الانتقال من المبدا الى المطلب فان كان هذا الانتقال على
طريق الدفقة يكون ساءا على طريق التدرج فيكون ويرا لكنهم لم يجعلوه في عداده ثلثة وقوعه عدم تحقيق العلم
كما وقع في شرح الاشارات نقلنا عن المعلم الاول بسطاطا ليس من أن اختلج في صدك ان الحشيش لم يحصل الحشيش
بمجموع الانتقالين فحينئذ يما سبق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل للمعنى الثالث ايضا بناء على ان قسم
اقسام الضرورة التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلية المقسم لشيء يوجب تعابلية قسمة قادف بانه لما كان
مقابلية احدى معنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الانتقالين التدرجين باعتبار
كل الانتقالين للفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول حجة مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكونه المقابلة
اتم من مقابلية بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان كثر الحشيش فيما سبق من مقابلة احدى معنى المذكور للفكر بالمعنى الثالث
ليس المحصر بمقابلية للفكر بالمعنى الثاني ودون الثالث بل باعتبار كون مقابلية للفكر بالمعنى الثالث اتم مما هي نسبة
الى المعنى الثالث للفكر قوله وقد اصطلح المتأخرون آه حاصله ان التأخيرين اصطلاحا على ان الفكر عبارة عما هو
الحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المطلب وهو لا يمكن الا بترتيب لمبدا المناسبة له
لنقل منها اليه فسرته بترتيب سوا حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل لا يتوهم ان الترتيب بمصدر من البدان
ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب الهيئة التي صلت منه لا معناه المصدر ولا يرب في لزوم الهيئة للحركة
الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة قوله ويرد عليهم آه تقرير الورود انه يلزم على المتأخرين
الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب كما كثيرا ما يحصل الشيء بالحركة
الاولى ودون الثانية فلا يكون حصوله الا علما حصوليا ولما لم يجز ان يكون نظريا لفقدان
النظر المفسر بالترتيب المعبر في النظرى لفقدان ملزمه الى الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم قوله
في الاقسام الست الضرورية المشهورة يلزم الواسطة بين الضروري والنظرى في العلم المحصولي
وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر هو انه لو كان معنى النظرى ما ذكره المتأخرون لم يلزم ان
لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى ودون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلما انتفاها هو مناط النظر

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية لاننا فرضت منتفية وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء المتلزم
واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي قد فرضت لموجوده فيلزم الواسطة
بين الضروري والنظري في العلم المحصولي مع انهم يمنعوننا ولا يتوجه عليه قيل انه لا ينطبق على
التقسيم الجوهري الذي اشار اليه المحشي بقوله الا ان يفسر احس فان تقسيم احس لا يوجب تقسيم الضرورة
كيف والمنازع عند السائل في وجود الحركة الاولى في تقسيم احس لا يجدي لغايل خيل بوجه اخر
لدخل باليسر خلا في الضرورة فيها فتناول احسا ليس دخلا في القسم فقد تضاعف الاشكال
بهذا الجواب لاننا نقول تقسيم احس يوجب تقسيم الضرورة قطعاً بناء على ان احس قسم منها
وتقسيم القسم يوجب تقسيم المقسم فتأمل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسراً بما يلزم الحركة
الثانية اي الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى و بانتفاء من جهة انتفاء
ملزمه الذي هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزم يستلزم انتفاء اللازم تحقيق الضرورة
لان رفع مناط النظر يبين تحقق مناط الضرورة فالذي يفقد فيه الحركة الثانية دون الاولى
يكون ضرورياً عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم المحصولي وبالجملة انه
الضرورة عند المتأخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الاير اول هو عبارة عن انتفاء
لا يلزم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظرياً وما لم يتحقق فيه يكون ضرورياً
بناءً على ان رفع مناط النظر يبين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور
يكون ضرورياً لا محالة فلا يلزم الواسطة صلاً قوله الا ان يفسر احس آه صالحة لا يلزم الواسطة بدين
الضرور والنظر في العلم المحصولي كما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق احس المفسر عند الجمهور
بالانتقال عن المبدأ الى الله طالب نعمه سواء كان مع الحركة الاولى او لا واحس قسم من الضرورة فيصير ضرورة
لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان متوجه عليه انه لا يجوز تقسيم احس بان كان مع الحركة الاولى او لا او نعم
لم يكن بقابل للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الحركة الاولى او لا يجوز اجتماع معاً انهم حكموا بمقتضى
له انه بقوله يجعل احس آه توضيحاً ان احس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث تعالفة

مقابلة الحركة الصاعدة والمهبطية فان الانتقال الاول الى الانتقال من المهبط الى
المباوى على التدرج الذى هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من الماهى الى الماهى
الى المبادى يكون كالحركة الصاعدة التى تكون من السفلى الى العلوى والانتقال الثانى الى
الانتقال من المبادى الى المطالب فقه الذى هو احدث من انتقالا من العلوة الى المبادى الى
الى المطالب يكون كالحركة المهبطية التى تكون من العلوى الى السفلى بناء على ان العلوة مرتبة تشابه
العلوى الذى هو من خواص المكان ولهم مرتبة تشابه مرتبة السفلى الذى هو الفيض من خواص
المكان لكن لا يخفى على الذكى المتوقدان على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى
الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة احدث به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة
والمهبطية ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضرورى به مقابلة البائية وهذا كله حاصل
ما قاله المحشى فى منتهى فسر احدث بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظرى الضرورى وجعل
مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لتلايفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث مع انها
معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد
انتهى وبما قرنا ظهر لك سر قول المحشى تشابه الصاعدة والمهبطية على ان التدرج ليس مستترا
فى الانتقال الثانى الذى يعتبر فى احدث بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقة حتى يكون مقابلا
للانتقال الاول الذى يعتبر فيه التدرج ويسمى بالفكر مقابلة الحركة الصاعدة والمهبطية ثم علم
انه قد اشار المحشى لمفط الان فى قوله لان يفسر احدث اه الى ضعفه فان تفسير احدث بهذا المعنى يخالف
لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين
الذين هما قوله بان النظر كالمراود اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة او
بحسب بعضها دون بعض انما رد بينهما لان البعض قائمون بالاول والبعض بالثانى
فان المتأخرين قائمون بانه كالمراود للفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية فهو له وعلى كل تقدير
فيه اى فى القول بان النظر كالمراود للفكر اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما اى بين النظر والنظر

بان ملاحظة ما فيه الحركة اى العقولات معتبرة في النظر اذ وجه الاشارة وقوع حرف الكاف لوضوح
 المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من العقولات معتبرة في النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة العقولات
 الواقعة فيها الحركة او لازمها وغير معتبرة في الفكر لانه اما عبارة عن الحركة او لازمها يكون من النظر
 والفكر تغاير البتة فان لو حطت الملاحظة المذكورة في عنوان النظر فقط دون العنوان يكون بينهما تغاير
 بالاعتبار بالذات ان لو حطت في العنوان ايضا يكون التغاير بالذات لكن المحشى لما اختار الاحتمال الاول
 نظمو ان اعتبار الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا في معنوي النظر وحقيقته فانما يكون من جهة الابدان والخلق
 المحسوسات انا فاعلم قطعا ان لا دخل لما فيه ذلك في الحركة ولازمها حكم بالتغاير الاعتبار بينهما لكن القائل يقول انه
 لا حاجة الى اعتبار ما في العنوان ايضا بعين هذا البيان فالحقح ليس الا ما قاله القائل من ضرورة بل النظر
 والفكر قوله وربما يقا آه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من قابل
 وهو المتحرك ولا مكانها من فاعل وهو المحرك لكونها خارجة عن القوة الى الفعل من مبدء ونشئ وبها
 ما منه واليه ومن مسافة وما يجري مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهى ما فيه الحركة وهى منحرفة
 عنهم في اربع مقولات الكم والكيف والوضع والالين ثم لما لم يخزان يكون ما فيه الحركة امرا
 مستمر او الاكليف يتصور الانتقال فيه بل امر متجدد فيحدث حين تحرك المتحرك ومنفارقة بين
 المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم بانقسامها الى اقسام
 القطعية وثانيها توسط بالقوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل آن فريض منه حد من المسافة
 وما يجري مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد لسمي بالحركة التوسطية والآنات في زمان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة
 فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا
 يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اى بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم
 التزجج بلا مرجح فلا بد ان يكون الموجود ما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا
 على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآتية اشتزاع النقطة عن الخط والخط عن السطح والسطح
 عليه اليها اذا عرشت هذا في كل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث

فيما بين مبدء الفكر ونشأته فرد واحد زما في تدريجي ينتزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية
 مما فيه الحركة وهو ليس إلا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما
 في الرجوع من المبادئ الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال الواقع في العلوم
 الفكرية ونفعا بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتأخذ صورة مناسبة للمطد فتدق في
 أن احد ثم بعد زمان قليل صورة اخرى لك في زمان آخر حتى يحصل جميع مبادئ المط
 فاذا انتهت حصل المط لكن لما كان هذا الانتقال مشابها للانتقال الذي يكون في
 الحركة من جهة ان الانتقال في الحركة كما يكون انتقالا على نيج التعاقب لك في العلم
 عليها لفظ الحركة تجوزا وتشبيها ثم علم انه قد نذكر لا بطلان كون الفكر حركة وحيث ان
 احدهما انه لو كان الفكر حركة لكان فيها الحركة تجد ولان الحركة لا يكون الا لك والتجدد
 موجب للمادة مع ان العقولات التي هي ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيها ان يلزم على تقدير كون
 الفكر حركة ان يتحقق حركة النفس في اجوهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر مع انهم قد
 ابطوا الحركة في اجوهر ويمكن الجواب عنها اما عن الاول فبمنع ان العقولات مجردة واما عن
 الثاني فبمنع بطلان الحركة في اجوهر مسط لانهم انما ابطوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك تقوما
 بما هو يتحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة الجسمية دون سائر اجوهر من البين ان
 النفس ليست متقومة بالصورة العقلية الجوهرية فلو حركت فيها لا يلزم شناعة قوله وانت
 خيرة اعترض على قوله وبما يقره وآني بعض الجواشي الظاهر منع تصويره انا لانهم لا ي
 الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة الالتفات الذي يقبل الشدة والضعف
 وهذا امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل ان يفرض فللنفس الالتفات فيه لم يكن له
 قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآفات المفروضة بحيث ان يكون معارضة فتح تصويرها
 ان الفكر ليس في الانتقال تدريجي وما كان لك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها
 ليست آليات بل يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل ان فرض فللنفس الالتفات فيه لم يكن

قبل ولا بعد انتهى فغيره ان يهين التقريرين لكلام المحشى لا يرضاهما المحشى فان كلامه ناطق
 على ان بانيه الفكر الصوة لا الالتفات فالاصوب ان يقر كلام المحشى بهذا النمطان حركة النفس
 في العقولات عبارة عن ملاحظتها والالتفات اليها ولما كان الالتفات عبارة عن حصول
 الصوة التي حصلت في الخزانة في القوة المدركة بعد ما زالت عن القوة المدركة يكون الصوة
 الحاصلة في المدركة مختلفة بالتشخص للصورة الحاصلة في الخزانة لان الاعراض تختلف
 بالتشخص بشخصات موضوعاتها وكذا تكون مخالفة للصورة الحاصلة في تلك القوة المدركة
 في وقت آخر فبانيه الفكر الصوة المعقولة فهي ان كانت من جهة انها حاصلة في الخزانة ثابتة
 لا تتجدد فيها ولما افرد متناهيته بالفعل لكنها باعتبار الحصول في القوة المدركة متجددة قطعاً
 ولما افرد اى صور غير متناهيته فان في كل آن من الالات الغير المتناهية المفروضة في ما
 الفكر شخصاً من الصوة مغاير لما لى في آن آخر فتلبس النفس بـح في كل آن بصوة شخصية من الصوة
 الغير المتناهية ليست هي قبل ولا بعد الى ان يحصل المطر فوجد معنى الحركة في الفكر فالقول بنفسيها
 نشأ من قلة التفكير لا يخفى عليك ان هذه الصوة الغير المتناهية اما معلوم واحد معلوماً
 متجدد على الاول بان كان هذا الوجود العرضي كافياً للاكتشاف والملاحظة يلزم ان الملاحظ
 معلوم واحد مراراً غير متناهيته متعاقبة في زمان واحد وهو كما ترى وان لم يكن كافياً
 للاكتشاف والملاحظة يلزم ان لا يكون العلوم ملاحظ النفس فلا يدرك النفس ما هو متناهي
 للمطحن تحصل به وغير مناسب حتى تتركه وعلى الثاني لا يتحقق ما هو مناط الحركة من تحقق الفرد
 الواحد الزماني مما فيه الحركة لان صوة المعلومات على هذا التقدير تكون متخالفة حقيقة
 فكيف يحصل منها فرد واحد زماني وعدم تحقق مناط الحركة في الفكر يستلزم ان لا يكون
 الفكر حركة لان انتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط عليه قوله كيف وفي الفكر
 انه استدلال على اثبات كون الفكر حركة حاصلة انه يجب ان يكون الفكر حركة يتحقق ما
 الذي هو خروج الشيء عما بالقوة الى الفعل على سبيل التدرج فان فيه يكون انتقال من الجاهل

الى المبادى وبكسب التدرج ولا يخفى ما فيه قال الشارح وادور عليه علم ان التعريف بالمعنى المفرد
اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل في الذهن بالذات ح هو المعنى المفرد
دون المعرف بالفتح واما بان يحصل المعنى المفرد في الذهن وابعاده يحصل المعرف بالفتح فيه
على التقدير الاول لا يتخصص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المص للنظر بلاخطه كقول
المجهول ايضا لانه لم يخطط المعنى المفرد على هذا التقدير لتحصيل المجهول الذي هو المطابق للالتفات
اليه فقط فتخصص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثاني لا يتوجه
الايراد على التفسير المشهور ايضا لانه لا يكون حصول المعنى المفرد في اللفظة اذ لا ترتيب فيه
يحصل بالتدرج فيكون حصول المعرف بالفتح في الذهن ايضا فليكون شبه بالحدس
فلا شناعة في خروجه اذ لا نظر وتوقيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدرج بان
يلاحظ النفس المعاني الكثيرة واحد بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد
فتأخذه وتتوجه به الى المطمئنة الصوتم هي مادة النقص على التفسير المشهور الذي هو عند
المساخرين يدفع بان هذه الصوتم انما تروى نقضا لمثبت وجودها فان مادة النقص لا تثبت
ولا ثم يثبت ان المساخرين قالوا بنظرية حصوله بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقص
عليهم بما قولهم هذا الايراد ما كان غرض المحشى تبين ان الجواب الثاني والثالث غير تام
بوجوه من جملتها عدم حصول الترتيب تخصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فالإيراد
وارد بالنظر الى لفظ الامو الواقع في تفسير النظر ايضا فان في التعريف بالمعاني المفردة
ابن الامور قوله والجواب له حاصله انه وان يصح التعريف بالمعاني المفردة ايضا لكن لما
كان عدم الضباطه مثل الضباط التعريف بالمعاني المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار
فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصص النظر بالنظر الى المعاني المركبة لم يلتفتوا الى التعريف
بالمعاني المفردة وتخصص النظر بما هو معتبر في اى الترتيب فان فيه الضباطا ودخلا للصناعة
والاختيار وعلم ان هذا الجواب شتمل على جوابين اشار المحشى اليه اولهما بقوله انه لا ينضبط

اشارة الى
باعتداف
ان الاشكال
التي في
بكون في
في كتاب
بموجب
الى صور
مختارة
في اختيارها
التي في
في
نور
في

انضباط التعريف بالركيب الى الثاني بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل وقوله فلم
 يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى نافية ما في الاول فبيان
 ان اريد بالانضباط احاطة افراد المعرف بالفتح فتحقق في التعريف بالمعنى المفردة ايضا
 يكون بالفصل من حده وبالنسبة وحده وكل منها يحيط لافراد موصوفة بالفتح لا محالة وان اريد
 التحصيل بعد الابهام كما يكون في التعريف بالمعاني المركبة من الجنس والفصل مثلا فهذا لا
 عدم الالتفات الى التعريف بالمعاني المفردة وآما في الثاني فبيان ان اريد بعدم مداخل الصناعة
 والاختيار في التعريف بالمعاني المفردة ان المعاني المذكورة من جهة عدم وقوع الخطأ فيها
 مستغنية عن مداخل الصناعة والاختيار بناء على ان المداخل المذكورة انما يكون في
 مادة يقع الخطأ فيها دون غيرها فالتعريف بالمعاني المركبة ايضا يكون كذلك لان التعريف
 من حيث هو لا يقع فيه خطأ فموجب الالتفات الى التعريف بالمعاني المركبة ودون المفردة
 وان اريد به ان التعريف بالمعاني المفردة خال عن التامل والتفكر فلا يكون للصناعة والاختيار
 فيه مدخل نعم لان لحاظ المعاني المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضروري
 وليس معنى التامل لانهما فإين الخلو من التامل الا ان يقال مراد الحثي من مدخله
 الصناعة والاختيار المداخل في الهيئة التاليفية المودية الى المط وظم ان هذه المداخل
 في المعاني المفردة مفقودة ودون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعاني المفردة وخصوا
 النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان في الصناعة امرين طلب لمادة المناسبة
 للمط وطريق تاليف الهيئة المودية الى المط والامر الثاني وان يوجب عدم الالتفات
 الى التعريف بالمعاني المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات
 اليه قطعاً فما وجه الحظم الى انعدام الامر الثاني حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعاني المفردة
 وعدم الحظم الى الامر الاول حتى يلتفتوا به اليه قلت لما كان انعدام الامر الثاني في التعريف
 بالمعاني المفردة مبنيًا وتحقيق الامر الاول غير مبني لا حظوا ذلك دون هذا قائل وما أجيب به عن الاول

الاصل: بان المصطلح الالهي والمقصود الاكبر بالنظر من انحاء العلم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة
 الا العلم بكنه الشيء وهو بدیهی ثم العلم بالكنه ای بالحد التام وهو مركب فخصوا تعريفا للنظر بالاب
 منه في التجدید التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء فهو بالحقيقة علم للوجه لا للشيء الذي هو
 ذو الوجه ففقدان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع انه ليس
 كذلك فانه عبارة عن تمثيل مهية الشيء في العقل بحيث يكون مرادة ذلك الشيء وظن ان هذا
 كما يتحقق في الحد التام يتحقق في الحد الناقص الذي منه الحد بالمفرد وحده ثم قول اية
 واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشيء آه وان كان حقا لکنه لا يمنع جواز التعريف بالمعاني المفردة
 كما لا يمنع جوازه بالمعاني المركبة فتأمل قوله وهذا آه ای عدم الالتفات الى التعريف
 بالمعاني المفردة من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار معنى قول الشيخ
 ان التعريف بالمفرد ندر خارج أي قليل في الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص لعدم دخلة
 الصناعة والاختيار فيه قوله فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب
 الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبني على التزام نوع تكلف وهو تخصيص للمعروف بالمركب
 وهو خلاف الظاهر فان الظاهر ان نظر الفرض يكون عاما قوله ومن تلك الوجوه آه اشار الى
 ان في الاجوبة الثلث وجوبها آخر من الاختلال منها ما سنبينه في ذيل قول المشاوي بان التعريف
 انما يكون لمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشي على اجواب الاول في مهية حيث قد
 فيها وايضا لو كان جزءا لكان جزءا في المعرف سطر اذ لا وجه لتخصيص فيكون احوال التام مشتملا
 عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون
 الحد التام حاديف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان جزءا منه لكان معتبرا في كل معرف وحينئذ ففقدنا
 اذا تصو المصطلح بامر عظم اتبناه باسرها وعرف بها يلزم كون العرض جزءا للحد التام فان هذا التعريف
 بالحد التام عندهم ويبدو منه انتهى قوله فيها لو كان جزءا آه ای لو كان الوجه الذي علم له المصطلح والجزء الذي علم له
 مطلقا آه فقص هذا ضمير كان يتجاوز في هذه المهية راجع الى الوجه الذي كور قوله فيها لزم اعتبار جزء واحد مرتين

على ما هو
 ان تمثيل
 الشيء لا يجب
 الجواب الرابع
 يكون في حد
 وناقض
 فتمثل جزءا للحد
 فقصه
 على ما هو
 مراد

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المطرودة مرة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بان اعتبار
 الواحد مرتين غير جائز ظاهر المنع نعم لا يجوز التكرار في اجزاء الهيته في خذوا تما على ما قالوا
 وامين هذا من ذاك قوله فيها فلا يكون احدا التام حد الاشتماله على الوجه العرضي قوله
 فيها فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لانهم ان الصوة المفردة
 حد تام لجواز ان يكون رسماتاما اكمل من الحد التام واحد التام انما يتحقق اذا تصور المطرودة
 بذاتي ثم حصل باق ذاتياته وعرف بها لان كلامنا على نذبههم وهم قائلون بان الصوة المفردة
 حد تام ومنها ما يشير المحشى اليه بقوله واستدل آه على اجواب الثاني حاصله ان اجواب الثالث
 انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه بطر بالاستدلال الذي سيجي بيانه
 لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما سيبينه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه
 الاختلالات وان شئت الاطلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فارجع الى شرح المواقف
 وحاشية السيد ابى الفتح على الشرح الجلالى للتهذيب قوله ان الوجه الذي علم به المطرودة
 بيان للاختلال في اجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون المعروف
 بالفتح معلوما به او لا عين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بناء
 على ان التعريف يطلب بتحصيل المجهول الذي هو المطرود لم يكن سابقا عليه بل كان معه
 لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجهه فيكون مجهولا مطلقا فطلبه يكون طلبا للمجهول
 المطرود وهو لبطر ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد المعروف
 به اجواب الاول للايراد الذي محصله ان التعريف بالمفرد وان كان في النظم تعريفا بالمفرد
 لكنه في الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذي يجب ان يكون المعروف بالفتح معلوما
 به سابقا لا تمناع طلب المجهول المطرود فلم يخرج التعريف بالمفرد من التفسير المشهور للنظر
 ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشيء مقدما على الشيء ثم يعتبر معه ان الوجه الذي
 علم به المطرود حين التعريف فلا يلزم مخدوشا لا طلب المجهول المطرود فان المطرود قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف
 يكون حركيا من المفرد وذلك الوجه يقيم انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم بالمطابق
 حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره
 فاننا اذ علمنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة
 قوله وايضا اه اختلال آخر في اجواب الاول على طريق التنزل عن الاختلال الاول
 فحاصله اننا لانعلم ان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم بالمطابق ولو سلمناه
 فلا يندفع ايضا منه الايراد لان معنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فانما
 لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين
 ولحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ويتحد اسمه بالذات
 او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى باقية ان
 التركيب مطر وان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه مستلزم له آه قطعاً فانه من الظاهر
 انه يلاحظ الوجه اولاً ثم المفرد بحيث يصير قيداً له فيتحقق الترتيب بالمرتبة فتأمل قال
 الشما وبان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قديكون
 بالفصل وحده مع انه ليس تقريرا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو بالغير عنه مشتق وهو
 بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط قال الشما وهي المشتقات مركبة من
 حيث اشتغالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان نسبة ايضا جزو
 للمشتق عندهم فلم يذكر الشما تركيب منها قلت لما كان المقصود عندهم من مشتق الذات المقتضية
 بكونها محلا للوصف دون النسبة فانما ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشما تركب
 من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزؤه وبالجملة ان تخصيص ذكره بجزئية للذات
 والصفة للمشتق انما هو من جهة كونها مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد
 كما يتصور على الراي المشهور يتصور على راي من ذهب الى ان المشتق مركب من مشتق منه

وانما قيد بالوصف
 لان الترتيب في
 التصورات عبارة
 عن ملحوظة احد
 المعنيين
 والآخر ثانيا
 ثم تقييد احدهما
 بالآخر بحيث
 يكون الآخر
 محصلا له
 ويتحد اسمه
 بالذات
 او بالعرض
 مع انه من البين
 انه لا ترتيب
 بهذا المعنى
 بين المفرد
 والوجه
 ولا يخفى باقية
 ان التركيب
 مطر وان لم
 يستلزم الترتيب
 بالمعنى المذكور
 لكنه مستلزم
 له آه قطعاً
 فانه من الظاهر
 انه يلاحظ
 الوجه اولاً
 ثم المفرد
 بحيث يصير
 قيداً له
 فيتحقق
 الترتيب
 بالمرتبة
 فتأمل
 قال الشما
 وبان التعريف
 بالمفرد
 انما يكون
 بالمشتقات
 آه فيه
 ان التعريف
 بالفصل
 قديكون
 بالفصل
 وحده
 مع انه
 ليس
 تقريرا
 بالمشتق
 لان
 الفصل
 حقيقة
 انما هو
 بالغير
 عنه
 مشتق
 وهو
 بسيط
 لما
 تقرر
 عندهم
 ان
 الفصول
 تكون
 بسائط
 قال
 الشما
 وهي
 المشتقات
 مركبة
 من
 حيث
 اشتغالها
 على
 الذات
 والصفة
 وهذا
 هو
 المشهور
 عند
 الجمهور
 فان
 قيل
 ان
 نسبة
 ايضا
 جزو
 للمشتق
 عندهم
 فلم
 يذكر
 الشما
 تركيب
 منها
 قلت
 لما
 كان
 المقصود
 عندهم
 من
 مشتق
 الذات
 المقتضية
 بكونها
 محلا
 للوصف
 دون
 النسبة
 فانما
 ما
 اعتبرت
 الا
 من
 جهة
 كونها
 رابطة
 بينهما
 ذكر
 الشما
 تركب
 من
 الذات
 والصفة
 دون
 النسبة
 وان
 كانت
 جزؤه
 وبالجملة
 ان
 تخصيص
 ذكره
 بجزئية
 للذات
 والصفة
 للمشتق
 انما
 هو
 من
 جهة
 كونها
 مقصودة
 بالذات
 عندهم
 فان
 قلت
 دفع
 الايراد
 كما
 يتصور
 على
 الراي
 المشهور
 يتصور
 على
 راي
 من
 ذهب
 الى
 ان
 المشتق
 مركب
 من
 مشتق
 منه

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجبان محل النسبة على العرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر و اجزاءه على العرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقع ان المعرف نسبة وايضا ان التعريف
قد يكون بالفصل على تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من نسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من مستقل وغير مستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
فقال قوله وكذا لترتيب في اشتق لابين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب قوله ولابين اشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب لثا
ووجه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بدين اشتق والقرينة ظم لعدم نقيضيهما
بالآخر بحيث يكون محصلا له وتحداه قوله الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية الى ان
صيغة اشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وببيتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة ونسبة بينهما
فمراد المحشى من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في اشتق وجزؤه لكان المشتق غير مستقل كالفعل مشتق على النسبة
لان عدم استقلال الجزئ يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه في الحكم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه وسند اليه الا ترى انه
يصح ان يقع بما وعالم قلت فرق بابين اشتق والفعل فان نسبة العبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالنتج اما المقصود من الذات المفيدة بكونها محلا لاوصف ومن الظم ان هذه
الذات ملحوظة قصدا وبالذات فتكون مستقلة صالحة لان تكون محكومة عليها وسند اليها
بخلاف الثاني فان نسبة العبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة حيث
انما سند الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه وسند اليه فاقال قوله
والثاني انه اي مشتق مركب من اشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

[illegible]

واشتق بعد اتفاقا على ان الذات التي هما محتاجان اليها خارجة عن حقيقتيهما بوجوبين احدهما
 ما قدر عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثالثها
 ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبرة في الاول ودون الثاني فعلى هذا المذهب يكون
 المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة له غير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فثالث
 وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فثالث بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون
 هو المحكوم عليه حقيقة وسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلاً في جوار عالم قوله وذهب اليه آه
 اى الى ان المشتق مركب من مشتق منه ونسبة السيد السيد قدس سره حيث يستنبط
 من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورد المحشى بقوله ان مفهوم الشئ غير
 آه وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كونه قائل ببيساطة المشتق فلا يكون عنده الا مركبا
 والتركيب لا يخلو اما ان يكون من الاسور الثلث اى الذات والصفة ونسبة او من الاجزاء
 للاثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات ونسبة فقط من الاجزاء ولما اطل
 بالاستدلال عدم اعتبار الذات مطسواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
 استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد الباطل
 القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشئ الذي هو امر عام في المشتق
 فانه ما اعتبر على القول المشهور فبالذات المبهمة ودون الخاصة فاندفع ما في بعض
 المحاشي على قول المحشى هذا بانه لا يستنبط عن كتب السيد السيد فان ما يظهر منها ليس
 الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الاسور الثلث وليس فيه شائبة المبدأ
 فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصح قول المحشى واستدل عليه اى استدلال السيد
 على تركيب المشتق من الصفة ونسبة والافمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت
 تركيبه من الصفة ونسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشى فقول السيد السيد في حاشيته على
 العضد ان لفظ ضارب مثلاً يدل بوجهه على الضرب بصوته على فوات ما انصفت

انما هو على رأي غيره فاحصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة في مفهوم مشتق فلا يخفى اما
 ان تعتبر على وجه العموم كمفهوم شئ ونحوه او مخصوص هو ما يصدق عليه على الاول يلزم
 ودخول العرض العام اى الشئ مثلا في الفصل اذا كان مشتقا كالمناطق وهو كما ترى
 لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له اى النوع بناء على ان خروج العرض
 العام عن النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايضا على تقدير تركيبة منه لان خروج جزء الشئ
 عن الشئ يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع
 وجزؤه ولك ان يجعل الاستحالة لزوم كون العرض العام جزء للنوع بناء على انه
 جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون
 خارجا عن النوع وعلى الثاني يلزم ان يكون ثبوت مشتق اذا كان عرضا معروضا
 واجبا وضروريا لانه على هذا الشق يكون المعارض اطلاقا في مشتق اذا الذات الخاصة
 ح الا المعارض فيكون ثبوت المشتق معروضا ونحوه من ثبوت المعارض لنفسه فان ايضا حاك
 مثلا على تقدير تركيبة من الذات الخاصة يكون منها الانسان الذي لا الضحك فثبوت الانسان الذي هو ضروري
 ثبوت الانسان للانسان ثبوت الشئ لنفسه اجب ضروري فيكون ثبوت المعارض معروضا ضروريا
 وواجبا مع ان ثبوت له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب في ثبوت المعارض
 معروضا وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر في مشتق الذاتى كالفصل الذات الخاصة
 وفي مشتق العرضى الذات البهيمية فلا يلزم شئ من المخدورين قول يحجبه العقل السليم ولهم
 مستقيم فان وضع مشتق وضع واحد نوعي فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له البهيمية
 بان تدل في مشتق الذاتى على الذات الخاصة وفي العرضى على الذات البهيمية على ان
 نظر الواضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التى
 اعتبر متوليا في مشتق الذاتى الا ما صدق هو عليه ومن النظائر ان الذات التى
 هو الكل فيكون الكل جزء للذاتى اى الجزء ويلزم منه استحالة اخرى وهى ان يكون الكل جزء

على شري الملاح ١٢
عالمية السند في كاشية

لنفسه لان الكل اذا كان جزء لجزءه كان جزء لنفسه لان جزء الجزء لا شيء يكون جزء له ثم لا يخفى
على المتأمل انه لو لم يكن الذات البهيمية معتبرة في المشتق لما ذكرها اهل العربية في تفسيره مع
انهم يذكرونها وما اجيب عنه من ان في المشتق ضمير ارجع الى موصوفه الخارج عنه لا يتباطه
به فذكر الشيء في تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذي يرجع اليه التفسير فغاية ان التفسير
يكون عين المرجع فاعتباره في المشتق عين اعتبار موصوفه الذي هو الذات فيكون الذات
البهيمية ح معتبرة في المشتق قوله وانت تعلم آه علم انه يرد على مذهب السيد السند ايراد
اوراد احدهما المحقق الدواني في حاشيته البعيدة على شرح التجر يد على الاستدلال المذكور
لاشار اليه المحشي بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كاشي الاستدلال مخدورا ما في الاول فبان ان
لا يكون مشتق بل معنى بسيط يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كاشي في
مفهوم مشتق دخوله في حقيقة الفصل ليلزم استحالة التي ينتموا ومنه يظهر لك جواب
ما تقدم من ان يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة في الذات المشتق كالفصل كون كل
جزء لجزءه وكونه جزء لنفسه فعليك بالتأمل اما في الثاني فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان
المشتق عبارة عن مجرد المعرض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعرض
مع قيد الصفة العارضة له فيكون مشتق مقيدا والمعرض مطلقا والمقيد ليس عين المط
ليلزم منه ثبوت لنفسه الذي يوجب الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب بل تنسبه
فيكون ثبوت ح له ممكنا فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذي هو معرض عنه ثبوت
الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك من
البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عينا للانسان حتى يكون ثبوت له واجب
بل غيره فيكون ثبوت ح ممكنا فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد دلت على اعتبار القيد
المعتبر في مفهوم المشتق وثانينا هو الذي اوردته المحشي في حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول
النسبة التي هي غير متقلة بالمفغوتية في حقيقة من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهت قوله

فيما في حقيقة الضمير ما يرجع الى الفصل والى المشتق قوله والثالث انه مشتق بسيط عبارة
 عن المبدء لا تركيب فيه ا م وهذا هو الذي اختاره المحشي اى الشحيث قد في حاشية القدية
 المتعلقة على شرح التجريد ان المشتق لا يشمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود
 ما يعبر عنه بـسياه وسفيد ولا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض
 مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب المشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بمفهومه
 كان معنى قولك الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بالضرورة بل معنى المشتق
 هو المعنى الثالث وحده انتهى حاصل قوله فان معنى الابيض اه انه لو كانت النسبة جزئية
 لبينت في ترجمة معنى الابيض بالاسود بالفارسية مع انه لا يعبر عنها بالـسياه وسفيد
 وون ذكر النسبة فاعلم ان النسبة ليست داخلية في المشتق ولا تخفى ما فيه فان الكلام في
 سفيد وسياه كالكلام في الابيض والاسود وحاصل قوله اذ لو دخل آه انه لو كان الموصوف
 معتبرا في مفهوم المشتق فلا يخ ا ما ان يكون عاما كالشئ او خاصا اى ماصدق هو عليه فعلى ما لم
 يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب المشئ الابيض لان الشئ داخل في مفهوم الابيض على
 التقدير وعلى الثاني يكون معناه الثوب الابيض لان ماصدق عليه الذي ليعتبر في
 المشتق ليس في هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا في الابيض وكلاهما منتفیان بالضرورة
 وه نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدواني هو انه انا لانم انه على تقدير اعتبار الموصوف
 العام او الخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير
 الاول الثوب شئ له البياض وعلى التقدير الثاني الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان
 تعرض المحقق الدواني من كلامه انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف ا م
 لا على وجه العموم ولا على وجه مخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن في كلامه مسامحة
 هو المومنين قوله وليس بينه اى بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل
 بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما اذا رأى الشئ الابيض مثلا هو البياض فينصف بـسياه

معتبر في مفهوم المشتق فلا يخ ا ما ان يكون عاما كالشئ او خاصا اى ماصدق هو عليه فعلى ما لم
 يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب المشئ الابيض لان الشئ داخل في مفهوم الابيض على
 التقدير وعلى الثاني يكون معناه الثوب الابيض لان ماصدق عليه الذي ليعتبر في
 المشتق ليس في هذا القول الا الثوب فيكون معتبرا في الابيض وكلاهما منتفیان بالضرورة
 وه نظر اورده صدر المحققين معاصر المحقق الدواني هو انه انا لانم انه على تقدير اعتبار الموصوف
 العام او الخاص في المشتق يكون معنى قولنا الثوب الابيض ما ذكرتموه بل معناه على التقدير
 الاول الثوب شئ له البياض وعلى التقدير الثاني الثوب ثوب له البياض واجيب عنه بان
 تعرض المحقق الدواني من كلامه انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرار الموصوف ا م
 لا على وجه العموم ولا على وجه مخصوص مع انه لو كان داخلا فيه يلزم التكرار لكن في كلامه مسامحة
 هو المومنين قوله وليس بينه اى بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة والذات بل
 بالاعتبار اما الاول فبان المرئي فيما اذا رأى الشئ الابيض مثلا هو البياض فينصف بـسياه

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين البياض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا بالمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشأ من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض في قيام العرض لا يكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجي اما الثاني فبان الشيء اذا كان مترلا بين ان يكون هذا او ذلك فتارة
يؤخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا له اي لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع
ولا عدمه في هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عد الذاتيات وتارة يؤخذ بشرط لا شيء
اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير حمايته مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضا
فيما عد الذاتيات فلا يكون الفرق بين مشتق ومشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون سببا ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وه سجدت
لأن حكم المحقق بعدم الفرق بين مشتق ومشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لا يكون شيء يوضع بازائه هيئة مشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لما لاننا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصي
بل لما قام البعض من ان من ادرك الصورة الجسمية او لا بحيث يتصل وتفصيل تخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخيل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي
تلك الصورة فضلا عن اتحاد معناها فلذلك لا يلزم بمجرّد التخيل ذلك الا يلزم ان لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين باي اعتبار اخذ على الآخر انتهى قوله واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب
ابيض آه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اي المحل فهو اي الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع ضمير هوني قوله فهو ثوب ابيض الى
الابيض فقط حتى يكون معنى القول المذكور انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو ابيض
عين الثوب الابيض ويرد عليه الاعتراض بان هذا يلزم اتحاد احوال المحل وهو محال بوجوه
منها انها لو كانت متحدتين فاما بالوجود بان يصير وجوداهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
معنى مصدرى تعدده وتوحدته يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحدته واذ هو متعدد
فالوجود ايضا يكون كذلك وفي الحقيقة بان يكون حقيقتها واحدة ففيه ان المحل يكون علته للمحل
ومن استحيل ان تبيح حقيقة العلة والعمد ومنها ان الاحوال تكون متأخرة عن محالها وتابعة لها
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد لان الاتحاد دينا في التأخر والتبعية ومنها ان المحل لم يصاد
وايضا فكل نريد على طبيعة الجسم شيء ام لا على الثاني لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن متحدا
مع البياض والام تحقق الزيادة ههنا ومنها لزوم اتحاد الجوهر والعرض ومنها ان العرض
ربما يعدم ويبقى المحل فلو كان احوال عين المحل لما صح هذا قوله وانت خيرة اى في اثبات
اتحاد مفهوم المشتق ومشتق منه كذا في حاشيته المنهية اعلم انه يريد على القول باتحادهما
اعتراضان اوردهم المحشى احدهما بقوله هذا صله انه لو كان معنى المشتق كالابيض مع بساط
وعبارة عن المبدء اى البياض بحيث لا يكون بينهما تفاير بالذات يصح حمل الابيض الذي
هو في مرتبة لا بشرط شيء على البياض القائم بالثوب الذي هو في مرتبة لا بشرط شيء لان
ما يعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما يعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه
لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور بالضرورة ثم اورده المحشى لهذه الضرورة تنبها
في المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل مشتق على شيء قيام سبب الاشتقاق
قيام حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قيا ما غير حقيقى وهو
اذا كان نفسه لا شك انه بكذا تسميه في البياض القائم بالثوب منتف انتهى قوله فيها او قيا ما
غير حقيقى ويسمى بالقيام المجازى قوله فيها لا شك انه بكذا تسميه في البياض القائم بالثوب

منتف اما انتفاء القيام الحقيقي فقط لان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض
 على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض
 في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي بالشوب كيف يصح ان يكون قيام البياض
 بالبياض قياا مجازيا وانما قيد المحشى البياض بالقائم بالشوب لان البياض لو فرض قائما
 بنفسه لصح حمل الابيض عليه لتحقيق احد شئى مناط الحمل وهو القيام المجازي كما به المحشى عليه
 في منته ذيل قوله البياض القائم بالشوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير
 بما فيه فان ما ذكره المحشى من ان مصداق حمل مشتق على شئ قيام مبدء الاشتقاق انما
 هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل مشتق
 على المبدء انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء عنده فعدم تحقق
 القيام لا يصرح في حمل الابيض على البياض القائم بالشوب وثانيهما في حاشية الحاشية بقوله
 مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدى وعن الابيض بسفيدتى
 حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيدى وعن البياض الذي هو المبدء بسفيدى
 كيف يكونان متحدين والاما اختلاف التغير قوله ومن ايدى اى يحمل الابيض على البياض
 بقولهم احمرارة آه المويديا الفاضل سرزاجان حيث قدم في حاشيته المتعلقة على الحاشية الثانية
 من المحقق الدواني ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا مضيئا
 على امر الاشارة اليه من كلام مبنبار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا موجودا حقيقة
 نعم وان احمرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الآثار المطلوبة يقع انها حرة
 وحرة على امر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب نعم ومن العلوم بالضرورة ان
 الضوء بمجرد قيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهه فاذا كان عند القيام بنفسه كان مضيئا متحدا
 بموجب الذات والمفهوم اذ لا شك انبع لا يتصور دخول مفهوم آخر يتوهم اعتباره في هيئة
 الابيض كالموصوف ونسبة اليه فلعلم ان المانع من هذا الحمل ليس التعايرة بحسب الذات

بل بما استمدان ذاتا انتهى قوله فقد شبه عليه آه لان المتحد مع الحرارة والضوء هو الحار وال
 لا مفهوما والمقصود هو الثاني دون الاول كذا في حاشيته الكاشية هذا ورفع الكلام المويدها
 ان غرض المحقق الدواني من الاتحاد بين مشتق ومشتق منه الاتحاد بحسب المفهوم وهو لا
 من الامثلة المذكورة لانها انما تدل على اتحادهما بحسب المصداق فان الحرارة اذا كانت
 قائمة بنفسها يصدق عليها الحرارة حملا اوليا والحارة حملا بالعرض لتحقق احد قسمي مناط حمل
 وهو القيام المجازي لان الحرارة اذن يكون فردا للحارة فلا بد ان يصدق عليها فالحرارة
 ح يكون مصداقا لكل من الحرارة والحارة فيكون الاتحاد بينهما بحسب المصداق لا بحسب
 المفهوم لانه ليست عينها لان للحارة فردا آخر ايضا وهو الذي يكون قيام الحرارة
 به قيا حقيقيا وتس على هذا حال الضوء والمضي فاشتهبه على المويده الاتحاد بحسب المفهوم
 الذي هو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حيث لم يفرق بينهما ولا يذهب عليك
 ان حمل الحارة على الحرارة عند المحقق ليس حملا بالعرض حتى يصح به حكم المحشي بالاشتباه لانه
 قائل بعينته حقيقتها فيكون حملها بالذات فلا يكون حمل الحارة على الحرارة قرح الا ان
 جته كونها متحدة في المفهوم وهذا هو المصطويكين دفع التأييد بما اوردته على قدره المحققين
 قدس سره في حاشيته من ان الحرارة اذا كانت قائمة بالنفس فانما تكون حارة بمعنى حرارة
 ومبدء الاحراق دون الحرارة فلا يتحد مشتق مع المبدء ولكل الضوء اذا كان قائما
 بنفسه كان مضيا بلا شبهة ولكن مبدء الاضاءة وهو امر زائد على الضوء فلا يتحد المبدء
 والمشتق فيه ايضا قوله واهق آه حاصله ان مشتق عبارة عن شئ ينتزعه العقل انتزاعا
 واقعي لا كالتزاع انياب لاغوال عن الموصوف بالنظر الى الوصف القائم به سواء كان
 القيام قيا حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غيرته بالذات كالسواد والقائم
 بالجسم وبالا اعتبار حقيقة الوجود القائمة به او قيا ما غير حقيقة كالضوء ان كان حاصلا بلا
 فانه ليس قائما بالغير لذاتنا ولا اعتبارا كذا في حاشيته الكاشية فيكون كل من الموصوف والوصف

والنسبة خارجا عن المشتق لا عينه. لاجزؤه بل غيره غيرته بالذات فيكون مشتق ح معنى بسيطاً
يحصل منها بعد الانتزاع فالفرق بين رأي الشئ والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بساطة
على رأي الشئ من جهة انه عبارة عن السبب وعلى رأي المحشي من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانتزاع
عن الموصوف نظر الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين السبب وعند المحقق عينية بالذات
وغيره غيرته بالذات عند المحشي ولهذا قدم المحشي ذيل هذا القول في منيته اشارة الى انها مختلفة
بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف بينهما الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى
قوله فيها اشارة الى انها ضمنية الثبوتية في انهما يرجع الى اشتق ومشتق منه وكذا ضمير قوله
بينهما ثم لا يخفى على المتأمل المنصف ان حكم المحشي بان معنى مشتق معنى بسيط حكم بالبرهان
لم لا يجوز ان يكون مشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة ونسبة كما هو عند القوم بل هذا
هو اللفظ عند اهل الحادرات قوله فالوصف اه في المنية فيه تغليب فان الموصوف من
حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو ونسبة من حيث هي نسبة منشأ للانتزاع انتهى
هذا اذا جعل منشأ الانتزاع عبارة عما يكون موجبا للانتزاع شئ عن شئ آخر وما اذا اراد به
ما يكون له دخل في الانتزاع فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا في انتزاع المشتق
ولا يصح ان يراوده ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الاعلى الموصوف
المخلوط بالوصف لاعلى الوصف ونسبة مع ان كلام المحشي ناطق على انما منشأ ان للانتزاع
قوله وهو المشتق يصدق على الموصوف دائما وهذا قولهم وربما يصدق على الوصف
ونسبة فيما اذا كان الوصف من الكلمات المتكررة بالبنوع وقد مثله في المنية بقوله كالموجود
فانه يصدق على الوجود ونسبة انتهى حيث يقع الوجود موجود ونسبة الوجود الى الموصوف
موجودة وتقس على هذا سائر الكلمات المتكررة بالبنوع قال الشئ لا يتم بعضه واما اللاحوتية
الثلاث الاول وبعضه وهو اجواب الرابع فيض الى نوع تكلف وقد عرفت مشروفا فذكره
قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المصنف

حاصله انه لما لم يكن للنفس حال القطر والفكر فعل وتأثير في شيء من الاشياء سواء كان مبدءا او
 فان حصول كل منهما من المبدء والفيض عند الحكماء اذا النظر انما هو من المحدثات فيحصل للنفس
 اعدادا اما لقبول فيضان المبادئ عن المبدء والفيض فاذا تم الاستعداد فاض عليها عنه و
 عند الاشاعة والامام الرازي فيضان المطعقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند
 الاشاعة بطريق جرى العادة بان جرى عادة التدعيم بايجاده علم المطعقيب النظر والامام
 بطريق الوجوب عدل المص عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره لان لفظ الترتيب يومهم
 لكون النفس موشرة وفاعلة لتلك الاسور لانه فعل المرتب في النفس ماثرة وان كان المراء
 الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها ذلك انما جانا مناط تقرير كلام المحشي المذاهب المثلث
 المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المط بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد
 العبد فعلا بتوسط فعل آخر صاد عنه كتحريك المفتاح فانه لا يكون لا تحريك اليد مثلا فعند
 يفعل الناظر او لا النظر ثم بتوسطه يحصل علم المط المنظور فيه او على هذا المذهب يكون للنفس
 تأثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا يتم ان لفظ
 الترتيب يومهم ذلك وان اريد به مط التاثير والفعل فلا يتم انتفاده للنفس فان لها حال
 النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب في انها افعال على ان لا يتم
 النفس لا دخل لها في حصول شيء من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب ههنا صلة
 من تقديم البعض على البعض في الملاحظة والشبهة في ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا
 وايضا ان التعريف بالترتيب لا يومهم كون النفس فاعلة وموشرة لتحصيل المط لانه ما قيد الترتيب
 بتحصيل المجهول الذي هو من صنع النفس كما فعل المص بل بالتأدي اليه ومنه يظهر ان تعريف
 المص للنظر بملاحظة العقول لتحصيل المجهول ايضا لا يخفى عن الخلل فانه يومهم ان النفس حال النظر
 تاثيرا وفعل في تحصيل المجهول الذي هو مط قوله التعريف المشهور لكون المعلوم مأخوذا فيه
 اه حاصله ان المراد من المعلوم المأخوذ في التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشتمل اليقينية والمنطونات والمجهولات بالجهل المركب التقليدات لكنه لما يوجب تخصيص المعلوم
 المقابل للمنطون المجهول بالجهل المركب وغيرهما أعني اليقيني الذي هو عبارة عما يتحقق فيه
 النقص الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه في العرف الا هذا دون غيره مع ان
 النظر كما يكون في اليقيني كك يكون في المنطون المجهول بالجهل المركب غيرهما بخلاف العقول
 المفصلة يحصل في العقل فانه لا يتبادر منه تخصيص اليقيني بل يشتمل اجمع عدل المص عن التعريف
 المشهور الى اختياره ففي قول الشامولوا كان منطوننا ومجهولا بالجهل المركب إشارة الى ان
 للعدول قال الشامولوا كما ينبغي عليه السياق اي الكلام التحتاني من السوق فاصله سوان ايت
 الواو المتحركة لو قوعها بعد المكسورة بالياء المنقاة التحتانية قوله فان اخطأ هو عدم موقفة
 الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجبة اليها
 فيكون قول المص وقد يقع فيه اخطا والاعلى ان الملاحظة تيرقب فيها المصلحة الكذائية والشر
 لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة هو التوجه نحو المعلوم قصد فان دفع ما قيل على
 قول الشامولوا المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية لكن
 غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان اخطا قد يفسر بعدم مطابقة الحكم
 للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان النظر هو الاول اختيار
 المحسنة قوله فان الغاية لا تكون الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد لانه عبارة عما يفاد لاجلها
 فلا يكون الا لما يفيد المفيد ومن الظاهر ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه لا يقع للمنظر
 في افعاله انه مفيد لما فالما يكون الغاية ح الا بما هو حاصل بالاختيار والقصد قوله فلا ينتقص
 بتعقل المبادئ المترتبة دفعة اى في آن واحد بالحدس ظاهر كلام الشامولوا على تخصيص تعقل
 على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايضا وبالجملة انه
 يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر ما نعلم انه على كلام الشامولوا ان
 احدهما على قوله بتعقل المبادئ تقريره انه لا يمكن تعقل المبادئ حتى يتوجه به النقص لانه من المنتهات

تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان واحد فضلا عن ان يكون كذا في احد هذه محشى بقوله المراد
 بتعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان واحد وان واحدا ما هو
 لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال مراد الشئ من تعقل
 المبادىء تعقلها على النحو الثاني لا على النحو الاول فلا يلزم محذور راصم لا يذهب عليك
 ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة في زمان واحد وان واحدا عارجت
 لا برهان عليه تأييدا على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن ترتيب المبادىء دفعة وحصولها
 في آن واحد لان الترتيب عبارة عن هيئة تحصل من تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضي
 الاستداد ولا امتداد في الآن حتى يحصل التقدم الذي يحصل به الترتيب فابن يرد النقض
 ح اذ مناطه على الترتيب الذي هو ههنا منتف وانتماء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط
 عليه دفعة بقوله وبالترتيب آه اى المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انما لانهم ان تقدم البعض على
 اى نحو كان ليقضى الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان
 سواء كان بحسب الذات او الوضع او المرتبة والاول يستلزم الامتداد فينا في حصوله في
 آن واحد دون الثاني وهو المرادة فلان في حصول المرتب بهذا الترتيب في آن واحد قال
 الشئ لانه ليس آه متعلق بقوله ولا ينتقض آه حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف المص للنظر
 ان ليس المراد من ملاحظة العقول التي وقعت في تعريف النظر التوجه والاتفات الى المعلوم
 على اى نحو كان سواء كان بالقصد او لا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادىء المرتبة دفعة
 بالحدس لان تعقل المبادىء المرتبة دفعة والتوجه اليها في الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير
 اختيار ما توس على هذا التقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلى المحشى
 لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادىء المرتبة في الحدس بوجهين اولهما في حاشية بقوله اذ لو كان
 بالحدس آه حاصله ان قصد النفس من انتقامها الى المبادىء المرتبة التي هي معتبرة في النظر
 هو لان يحصل الترتيب فيها فلا يكون الا فكر الاحد سالان الحدس عبارة عن سنوح المبادىء المرتبة

لهادفعة من غير اختيار للنفس في ترتيبها فيكون القصد جزءا خيرا للعللة الثامنة للفكر لا
 الفكر عنه فكما وجد القصد وجد الفكر قيل كون القصد جزءا خيرا للعللة مالم يتضح بالبرهان
 الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانينما في حاشيته حاشيته بقوله ولا يخفى ان حدوث القصد
 آني فلو وقع بعده احس لا الفكر يلزم تتالي الآنين انتهى قوله فيها يلزم تتالي الآنين
 اه لان احس آني فبقوعه بع القصد الذي هو آني يلزم تتالي الآنين بلامرية وهذا بناء
 على ما ذهب اليه المحقق الطوسي من ان احس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفينين لا على ما
 المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبدأ الى المطالب بفتح لانه قد يجامع الحركة الاولى
 فلا يكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولى التي حدثت بعد ان القصد فلا يلزم تتالي
 الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال بالانغم ان حدوث المبادئ المترتبة يكون في آن بخلاف القصد
 لم لا يجوز ان يكون في آن القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون حدوثه في آن آخر بآن القصد
 بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالي الآنين وتظهر لك من هذا دفع ما قد يورد
 على تجويز المحشى سابقا يكون الانتقال الاول دفعا والثاني تدريجيا من ان القصد
 الذي هو آني متحقق مع ان الانتقال الاول ايضا آني فيلزم تتالي الآنين فجليك
 بالتأمل الصادق قال الشم اما عقيب شوق وقعب او بدو ونها هذا بيان بقسمي احس
 قال المص قانون وهو لفظ يوناني ويروى انه اسم للمسطر في لغتهم وفي الاصطلاح مراد
 للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كليتة اى قضيتة كليتة يستنبط منها احكام الجزئيات
 صفة كاشفة للقاعدة لانه عبارة عنه اعلم انه لما يرد ان احداهما ان ليس الاحكام
 مغايرة لجزئيات القاعدة بل هي عنها فيلزم اضافة الشيء الى نفسه في قول احكام الجزئيات ثانيا انه
 يدخل في احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يجب عنها في الفن اشارة المحشى الى دفعا
 بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفع غنى عن البيان وما قد السيد ابو الفتح
 من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الكلية

الكلية مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تقرر ان قوانين الفن تكون حليات موجبة كلية فلا بد
 من تقدير القانون في تعريف المنطق بالموجبة لخراج السالبة الكلية انتهى وقعه في منهية
 بقوله هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون والمراد بالحكم المحكوم به بمعنى الاستنباط اخذ اثبات
 جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالتبينة او الدليل فالقانون لا يكون القضية
 حملية موجبة كلية انتهى ثم قال ذلك لقائل لخراج السالبة الكلية الحملية ولكن ترى الجزئيات
 جزئيات لما زيادة ملاسته بتلك القضية بان يتوقف صدقها على وجودها وهي جزئيات
 موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق
 الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون
 كالشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى ولو حمل الجزئيات على الفروع امي القضايا
 المستخرجة من القانون لضمها الى صغرى سمة الحصول وقيل ان الحكم جزء الفرع يندفع الالزام
 بلزوم اضافة الشيء الى نفسه لكنه تكلف ويمكن دفع هذا الالزام بان اضافة الاحكام الى الجزئيات
 اضافة الموصوف الى الصفة باذني ملاسته فالمعنى الاحكام الجزئية فابن الاضافة ههنا اضافة
 الشيء الى نفسه قوله استنباطا بالبداهة اه وهو فيما اذا كان المطر بدسيا خفيا قوله او
 بالاكتساب وهو فيما اذا كان المطر كسبيا قوله لصغرى سمة الحصول اه بان حمل البون
 العنوا الى موضوع القاعدة على موضوع المطر قوله والاحتياج الى الاستنباط منها انما هو في
 النظريات التي يقع الخطا في التساها وون النظريات التي لا يقع الخطا فيها اذ الحاجة اليه
 انما هو لدفع الخطا فلا يكون الا فيما وقع فيه الخطا وون غيره قوله فاذا قيست النظريات
 الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام منها التي تكتسب بالقواعد المنطقية
 البدئية ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية التي لا يقع فيها الخطا ومنها التي تكتسب
 بالقواعد المنطقية النظرية التي يقع فيها الخطا بالاكتساب قال الله وهذا التقرير واه
 اعلم انهم استدلوا على الحاجة الى المنظم بان وقوع الخطا في النظر يستلزم الاحتياج الى قانون عام

عنه وهو المنظم ولما ورد عليه المنع بان لا نعم ان وقوع الخطأ في النظر يستلزم الحاجة الى المنطق لم
 لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية لدفع الخطأ عنه اجابوا عنه باثبات عدم كفاية الفطرة لدفع
 الخطأ وتميز الفاسد عن الصحيح واجاب عنه الشربان بوقوع الخطأ في النظر بالفعل كما نشاهده من ان
 غيرنا يوجب الاحتياج الى تزيل عنه وهو القانون العاصم وهو المنظم فلا حاجة فيه الى اثبات عدم
 كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطأ والصواب فهذا القول طعن على القوم حيث اجابوا
 عن الايراد باثبات عدم كفاية الفطرة قال السيد ابو الفتح انه ان اراد الشربان يقول له لا حاجة فيه
 الى اثبات عدم كفاية الفطرة اه انه لا حاجة الى دليل آخر لاثباته فم لكشف لا يذهب اليه الوهم ان
 اراد به انه لا حاجة الى اثبات عدم ما اعم فم محبوز ان يكون تفرع الاحتياج الى المنظم على وقوع
 الخطأ في الفكر نظريا محتاجا الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية قوله علاوة اه هذا علما
 ليست علاوة لاثبات عدم الحاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية لان باذكرة لو تم
 دل على ان الفطرة غير كافية لا على انه لا حاجة الى اثبات عدم كفايتها بل علاوة لدفع السؤال
 بكفاية الفطرة الانسانية فاجاب الشربان عن الايراد اولها باحاصله ان وقوع الخطأ في النظر بالفعل
 محج الى القانون العاصم فلا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية وثانيا بما هو المشهور
 من انه لو كفت الفطرة الانسانية لم يقع الخطأ ووقعا شائعا ثم لما كان يرو عليه ان وقوع الخطأ
 انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة وهي فطرة الخاطئين دون الفطرة من حيث لا يشك
 الاحتياج الى المنظم الاعلى تقدير عدم كفاية هذه الفطرة فالى اثباته حاجة في اثبات المطع لم يشك
 دفعه الحثي بل انه لا حاجة لاثبات عدم كفاية مطلق الفطرة الانسانية من حيث هي للتمييز بين الخطأ
 والصواب لانما ثبت عدم كفاية الفطرة المخصوصة التي هي فطرة الخاطئين ثبت عدم كفاية
 مطلق الفطرة ايضا اذ هو يستلزمه وبين وجه الاستلزام في المنية بقوله وذلك لانه لو لم يستلزم
 يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه يكون الكفاية ثابتة للفطرة من حيث هي
 فيكون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما يلزم الطبيعة يلزم للفرد وكين وضع قاعدة كلية وهي ان

كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلب بسيطة المحضة فهو
للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة كان السلوك ثابلا فكان ثابتا للفرد فان ما هو
ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب السلوك انتهى قوله فيها فيكون
اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة
يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وبطل
هذا الاجتماع المتناقضين قوله فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد وانه نظرا لان
الكفاية لازمة للطبيعة مع انها ليست بثابتة للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد باللازم
ما يكون لازما لها من حيث هي والكفاية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست
بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آتية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث
هي لصلاحيته الوقوع موضوع مملته القدار فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة
للفرد قوله فيها وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر يستلزم
عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن لك بل كون الفطرة
المخصوصة هي فطرة انما طين غير كافية لدفع الخطا والواقع في النظر والفطرة من حيث هي
كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما
لفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما ايضا بناء
على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انما كفاية له فيلزم اجتماع الكفاية
وعدمها فيها وبطل هذا الاجتماع المتناقضين استحتم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة
مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اوردته المحشى بقوله لانه لو لم يكن السلب من ان
يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والمخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث
هي ان موضوع المملة القدارية مسلوقة عن الفرد مع انها غير مسلوقة عن الطبيعة من حيث هي
وايضاً ان الكلية مسلوقة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوقة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوقة عن الطبيعة من حيث هي ايضا فانما ليست بكنية ولا
جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابا ضروريا ولا شك
في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للمفرد تلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان
الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة
في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط تحقق الكلية لم يوجد على ان ينص
هذه القاعدة بالسلب المحض مما لا وجه له فانما تجرى في الثبوتيات ايضا قوله فانما
قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء والواقع
في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء والواقع في النظر ودافع
له بشرط اعتبار توانينه وعدم اجماله ورفع العوائق ككالفطرة الانسانية ايضا عاصم
عن الخطاء المذكور بشرط عدم اجماله ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق بين الفطرة
الانسانية يكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق ودون الثانية اعني الفطرة الانسانية
قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين للايراد الاول على طريق المنع
وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق
آه فحصل الاول منع قول الموراد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط
عدم اجماله ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء والصائين
فطرتم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنظم والفطرة متساويان في العصمة
عن الخطاء بشرط عدم الاجمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق ودون
الفطرة فانما لما كانت متفهمة في رداة الحواس لا يميز الصواب عن الكواذب ويتحقق ذلك
في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء ودون الفطرة وانت
خير بما فيه فان للفاعل ان يقول انا لانهم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على غاية
فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الكوثرى لا يلبس عليه

الا كاذيب بالصواب واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى ^{التي}
 الى المنطق بيان لكسح ان الفطرة تكون عاصمة للمنطق بعد تجريد ما لو كان ^{مفصل} فعل
 كذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالخطا اخطا في الصوة ولا ريب في انه
 لا يزيل هذا الخطا الا القوانين المنطقية دون الفطرة الانسانية قول بلا برهان ^{شبه}
 ان يصح اليه قال الشرحهما اه احسب بالحار والسين المملتين والباء الموحدة القدر والعدد
 وربما يسكن السين ضرورة الشعر وامصدرية او موصولة او موصوفة قال الشرح ^{عليه}
 لفظ قد التحققة آه حمل قده على التحقيق المجرد عن التقليل انما هو مبعوثة المقام قوله لا لا حجة
 الى هذا الحديث اي حديث نظرية المنطق وبرايتها انما هو في جواب المعارضة المشهورة على
 بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازي في شرحه للمطلع حيث قرر المعارضة ^{اولا}
 على الدليل الذي اوردته على بيان الحاجة من ان وقوع الخطا في الانظار يوجب ^{الاحتياج}
 الى قانون عاصم منه وهو المنطق بان ما ذكرتم من الدليل وان يدل على بيان الحاجة
 الى المنطق لكن عندنا ما ينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لا يمنع عرض الغلط
 في الافكار لان المبادئ الاولى ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضروريا لم يكن
 وقوع الغلطام فهو نظري فلو اقتصر اليه يحتاج في اكتسابه الى قانون آخر فان جدي سلسلة
 الاكتساب ما يفتقر الى الفيتق اليه لزوم الدور والالزم التسم ثم اجاب عننا ثانيا بان العلم
 المنطق لو كان نظريا يعرض فيه الغلط لزوم التسم وانما يلزم لو كان نظريا بجميع اجزائه وبمجموعه
 بل بعضه ضروري وبعضه نظري يستفاد من الضروري بطريق ضروري كما يكتسب ^{البين}
 من الاشكال عين البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالمخلف والافراض ^{فكس}
 قوله لا في نفس بيان الحاجة الى المنطق الذي هو المقص او مثبتها ليس الا وقوع الخطا
 في الانظار ولا دخل فيه لمحيث نظرية المنطق وبرايتها فذكره ذكر يستفنى عنه أنت خبر ^{بها}
 فان للفاصل ان يقول ان وقوع الخطا في الانظار لا يوجب الاحتياج الى المنطق ^{الاعلى}

عدم وجود المعارضة اذ على تقدير ورودها يمتلئ المنطق فضلاً عن الاحتياج اليه فلا بد للمطالع
 من اتيان الميراث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من نوع الخطأ في الانفاك
 المطر وهي الحاجة الى المنطق قوله واهم اشارة الى دفع المعارضة بيانه على وجه التفصيل
 ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضرورية لا يكون حاصلها بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون
 المحمول اعم من الموضوع ومنها نظرية يكون حاصلها بالنظر الذي يقع فيه الخطأ اعم كالحكم
 بانعكاس الموجبة الكلية بالانعكاس المستوي الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت
 حالية او شرطية فان لايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول والمقدم والتالي فيكون الاثر
 او التقدير التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما
 فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية المحتملة
 وكذا يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية
 الشرطية ومنها نظرية تقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية
 فانهم اختلفوا فيه فمذهب بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقد بعضهم
 الى مطلقة عامة وقد بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلاً على دعواه وعصمة المنطق
 انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوباً بالخطأ وكيف يكون
 عاصماً للخطأ الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر
 الى العصمة وهي لا تتحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين
 الاولين فيه ولا احتياج اليه الا استنباط حتى يلزم الدور والتشم فيه ويتم بالمعارضة فهذا
 الجواب والجواب الذي ذكره شارح المطالع وان اشترك في ان بعض القواعد المنطقية ضرورية
 وبعضها نظرية لكن ينبغي ان يفرق من جهة ان النظم على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع
 الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء من القسمين
 الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط ثم يرد على كلا الجوابين ان القسم الثالث لما لم يكن له دخل في العصمة التي هي غاية للمنظم
يجب ان لا يذكر فيه وجوب عنه بان ذكر هذا القسم استعانة كل ذي مذنب على رايه في
فكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة به بكل ناظر في بعض الصو
لما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقص بيان صدقها لصدق عكسها بين
صدق القضايا الثلاث في عكسها حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقص بيان
قال الشافعي قلت وقوع الخطأ بالفعل آه هذا وعلى ما سبق من ان وقوع الخطأ
يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وهو المنظم على طريق المنع بسندين اولهما
انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئي وهو الذي اوردته الشافعي قبل التنزل والثاني الاحتياج
الى العام من المنطق وهو الذي اوردته بعد التنزل فيصير المنع متعين باعتبار السندين فلا ي
الاشكال بان قول المحشي انت تعلمه وال على ان في كلام الشافعيين مع انه ليس فيه الاشنع حد
وهو منع الاستلزام لامنعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطأ بالفعل لما لم يكن الا في
فكر جزئي كان الخطأ جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الاسعفة الطرق الفكرية وموادها على
الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطأ يستلزم الاحتياج
الى المنطق الذي هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطأ والواقع في الفكر ان من
البيّن انه ما لم يعرف الطرق الجزئية وموادها لم يحصل التمايز بين الخطأ والصواب الجزئيين
وحاصل المنع الثاني نظرا واجاب المحشي المدقق عن المنع الاول بوجوب احدهما بقرينة
تعلم اه حاصله ان وقوع الخطأ بالفعل من جهة وقوعه في فكر جزئي وان لم يستلزم الاحتياج
الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الكلي ليعصم عنه لكنه يستلزم له من جهة
احتمال وقوعه في الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة
فوقوع الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي آخر وهكذا من الظان
احتمال وقوع الخطأ في الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية وموادها

على
حسب القاضى
محمد بن ابراهيم

مسألة
فائدة هذا القيد
ظاهره انه لا يخلو
ان يكون بعض
الافكار بالذات
التي خصوصية
تخصها فانها
وقوع الخطأ في
الافكار نورانية
مرفوعة

على الوجه الكلي لانه لا يسيل الى دفع هذا الخطأ غير ندوة نظر هو ان وقوع الخطأ في كل فكر فكل انما يستلزم معرفة كل طريق طريق وسواء لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى مثبت به الاحتياج الى المنطق لاننا كما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي بان يعرف حال كل طريق طريق على حدة مناسبة لفكر فكر على ان احتمال وقوع الخطأ في الأفكار كلها لا يوجب الاحتياج الى المنطق على وجه اليقين الذي هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصودهم الا ان يقع ان تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطأ قبل وقوعه من شأن العقلاء وثانها بقوله ثم المنع الذي قبل التمثل على ما في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد حاصلا ان عدم ورود المنع الذي قبل التمثل طلاستروفيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطأ بالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق الفاتية وموادها لدفعه لكن لانهم ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل التمايز بين الخطأ والصواب الجزئيين اذ من الظاهر انما يحصل معرفتهما على الوجه الجزئي فكيف يحصل معرفتهما على الوجه الكلي البعض ولا يتوهم المناقاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطأ معرفة الطرق وموادها على الوجه الكلي والجواب الثاني على ان المحتاج اليه هو معرفتهما على الوجه العام بان يكون على الوجه الجزئي او الكلي لان الجواب الاول مبني على تقدير فرض وقوع الخطأ في جميع الأفكار والثاني على تقدير وقوعه في فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من النسخ مصحح بان المنع الذي قبل التمثل لم يقع في بعض النسخ فلم يتجرح الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع متبعان باعتبار السندين لدفع اشكال يرد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذا السند اليه واحد وعن المنع الثاني بقوله والمنع الذي بعده اي بعد التمثل انما يضراء تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه الحقيقة المشهورة وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان وقوع الخطأ يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضرب بالمقصد وهو كون المنطق محتاجا اليه لانه من الظاهر وقوع الخطأ في الأفكار غير محجوز بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه المجازي هي العلاقة لمصلحة لدخول لغا وهو لا يضر المقصد ولا يخال اذ من العلوم انه يصح ان يقع

روعي القانون فحصلت العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايضا ولا يتوهم ان جواب المحشي عن المنع
 الثاني عين باجاب بالشتم عنه حيث قد ثبت الاحتياج الى قانون في اكتساب المطالب في الجملة
 اه لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي المضروب لانا نقول سياق كلام الشتم
 يدل على ان الاحتياج في الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان اليلد ولا كما اذا
 كان معرفة الطرق وموادها التي تكون عاصمة عن الخطأ على الوجه الكلي او ثانيا كما اذا كانت
 معرفتها على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي علم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت عندهم
 من ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية يحصل الامس الكليات فليس الاحتياج الى الاعلى معناه
 الحقيقة كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي عين جواب الشتم اذ مراد المحشي
 من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند الشتم من اغايات السعي لا صلاح كلام المحشي لكن يريد عليه ان
 ان مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن العوى واذا جرت صارا لكل جليلا الاحتياج
 الى المنطق قوله اى وقوع اخطا من الفضلاء اه توضيح الكلام انه لما منع شراح المطالع الاستلزام
 في قولهم ان وقوع اخطا بالفعل يستلزم عدم بداهته جميع تلك الطرق وموادها بان البداهة
 لا تستلزم العلوية بل جواز ان تكون بدبيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطا والخطا
 فاني استلزام وقوع اخطا لعدم البداهة دفعه الشتم بقوله هذا حاصله ان وقوع اخطا من
 الفضلاء الاذكياء المتصدين للاحتراز عن اخطا الصارفين جهدهم لدفعه يستلزم عدم بداهة
 جميع الطرق وموادها ولو كانت بدبيية لكانت معلومة لهم البته بازالة الخفاء وبإيجال الكمال
 مع انه ليس كذلك والكلام في هذا اخطا ولا في مطا اخطا فلا يرد ان كثير من الناس بغيا وطمع لم يعلموا
 البدبيات ولم يكنهم ازالة الخفاء ولو بعد اجماع البليغ والمراو بوقوع اخطا منهم كثره وشيوعه
 فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب جهلهم عنها قد اخطاوا فيها لان وقوع
 اخطاوا شائعا منهم نياتي جمال الذهول اذ لو لا ذلك يكون الذهول منهم ايضا شائعا كثيرا
 مع انهم كمال حفظهم لا يمكنهم ان يهولوا كس قهله نقل عنه اى عن الشتم في وجه النظر وجواب نقل

وهو اننا لانعلم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهته للجميع ولئن سلمنا فلا نعلم ان العلم اليقيني
بالجزئيات لا يجعل الاسن قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم استنباط
من الكليات واجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطا في الفكر فقد ثبت
الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لا صونيته الذهن عن الخطا في الفكر وهذا القدر
كاف في الاحتياج انتهى ولما كان النظر المذكور ان ساقطين سابق من تقرير قول
المحشي وقوع الخطا هو الاول فهدر تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطا
وشبوهة من الفضائل المتصددين للما حتر ايدل على ان العلم اليقيني بالجزئيات النظريات لا يحصل
من الطرق الجزئيات والاما وقع الخطا كثيرا منه حصول هذه الطرق ثم قطعا بل من الكليات
وكان في اجواب ايضا خلل من جهة انه لا يدل على المقص من وجوب الحاجة الى القانون العلم
الذي هو المنطق بل على مجر كونه اصون للذهن عن الخطا وهو غير مقص على انه لا يسقط
به النظر الاول اعرض المحشي عن ذكره من النظرين وجوبا وما سينقل بيان نظرين آخرين
وجوبا حيث تم ولعل النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ما ذكره
ان الجواب الذي ذكره الشم بقوله قلت لا يدفع المنع الثاني الذي بعد التمثل لانه لا يلزم
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقص بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلها
من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في
الاحتياج اليه فلا يثبت الاحتياج ح الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن قانون مخصوص
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان ما قلتموه كينادي على نداء على العقلية عن قول المحشي
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية
من الكليات ودون الجزئيات نيكون المحتاج اليه هي الكليات التي هو القانون لا الاس
منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله واستناع حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من
الجزئيات لا يستلزم فلكي كون حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف

والمحتاج اليه آه حاصله انه لما لم يجب ان يكون باحتياج اليه الشيء في نفسه ممكنا فان عدم الواجب
جلسته محتاج اليه لعدم العقل الاول الذي هو الممكن مع انه ممتنع بالذات فاولى ان لا يجب
ان يكون جميع انحاء حصول المحتاج اليه ممكنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرية من التجزئات
الذي هو نحو وفرو لمط الحصول لا يضر كون مط الحصول سواء ان من الكليات او الجزئيات
محتاجا اليه لدفع الخطأ الواقع في الانظار وبما بينا ينكشف لك غاية الانكشاف وتبين
حق الاقتراح ما قدم جدي وستاذ استاذي وستاذ الوري مقتنن قواني بحكمة وحيد عصره
وفريد دهره حنة من جنات سيد المرسلين حبيب الله العالمين من نظام الملته والدين قد
سره قد فهم من استنتاج المعص بقله فاجتبع ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر
انه بعد تسليم كون العاصم منحصرا في القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدعائم محتاجة اليها
وليس للخصوصية مدخل في العلية ولو فرض انحصارها في الدعائم المخصوصة فان من الجائز
ان يكون بناء السقف مع فناء الدعائم المخصوصة ففي الواقع انحصار الدعائم في الدعائم المخصوصة
وليس يجب ان تقع محتاجة اليها وبكذا حال لصورة الجسمانية بالنسبة الى البيولي فليس المحتاج
اليه الا الطبيعية وليس للخصوصية مدخل في العلية فلذا نقول لم لا يجوز ان يكون العاصم مطلقا
محتاجا اليه ولا يكون للخصوصية القانون مدخل في غاية التوجيه لكلام المحشي انتهى قد اعني
قدرة المحققين ان معنى احتياج الشيء الى الشيء ان لا يمكن حصول الاول بدون الثاني كما
بحسب الامر فاذا فرضنا تخصيص رفع الخطأ بالقانون الكلي وامتناع حصوله بالجزئيات
فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقي بمعنى ما لا يمكن حصول الشيء بدون الشيء الآخر انتهى وقال
انظر الثاني الذي اشار اليه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفكرية
بالجزئيات يكون مستلزما لحصوله من الكليات التي هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج
الى القانون المخصوص الذي هو المنطق لان القانون العام ليس منحصرا في القوانين المنطقية
بحيث لا يكون العاصم الا بهي لم لا يجوز ان يحتاج الى قانون آخر يكون هو عاصما عن الخطأ

فلم يثبت الاحتياج الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
 القانون العاصم عن الخطا في الفكر اى قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها
 لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدفوعة هي المحتاجة اليها قد جرد
 واستاذ استاذى كمال الملة والدين وبالجملة التصدى في هذا المقام لاثبات الاقضية
 الى المنطق بمعنى عدم امکان العصمة بدونه لا يجدى الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
 وافية ذاتا لان الحاجة بعد تسليم انما يثبت الى الاعم فحسب نعم الحاجة بالمعنى الآخر لا شبهة
 في صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد تسليم عاقبته
 انما يعصم عن الخطا في صورة الفكر وبها لا يحجم الاستنتاج ولا يعصم عن الخطا الذي يقع في
 المادة الذي يفيض الى اصل المركب في السباوى او المقاطع فيجعل المطبعا كما قالوا فالمنطق
 ح وضعف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل
 الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التى هى داخله في المنطق تكفى
 لعصمة الخطا الواقع في المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطا مطسواء كان في المادة او بصحة
 وحاصل الجواب عن القنطرين الذي اشار اليه المحشى بقوله والجواب انا لا نعنى آه انا لا نريد من
 الاحتياج الواقع في قولهم ان المنطق تكون محتاجا اليه في العصمة معناه الحقيقة حتى يلزم منه ان
 العصمة لا يتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظران المذكوران بل لا ترتب عليه عصمة ويصح
 ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك في تحققة آه او من البين انه يصح ان يقع اذاروعى المنطق
 فحصل العصمة وان يمكن حصولها عن غيره ايضا قوله ولو كان على التجوز متعلق بقوله ترتب
 آه او قوله يستعمل آه فالجواب ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
 فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الاعلى بالا يمكن حصول المحتياج بدونه قوله وكان قوله
 ولا نعنى بالاحتياج آه اشارة الى ذلك لى الى ان ليس المراد من الاحتياج معناه الحقيقة
 بل معناه المجازى وهو ما يصح دخول الفاء فيه انت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس اذ

من الاحتياج في الجملة في كلامه لا انتفاء الاحتياج فلا يكون المراد منحه الامعناه الحقيقي دون
 معناه المجازي كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة قوله اي بين تفسير لقول الشرح بحث
 وانما فسر به دون معناه اللغوي وهو التفتيش لان الكلام في البحث عن مسائل الفن
 دون مط البحث فلا يكون المراد من البحث الا ما هو مصطلح في الفن وليس عبارة الا عن
 هذا التفسير وما هو في معناه قال الشرح عن عوارض الذاتية آه قد اسيد الوافتح لا يتلجج
 في ذهنك ان التعريف لا يصدق على موضوع العلم الذي يبحث في العلم عن عرض
 ذاتي واحد فقط اذ ان الظان المحمول في كل علم مفهومات متعددة بل متكررة كما يدل عليه
 كلامهم في بيان تمايز العلوم تمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في نقض الشرح
 على انه يكون الاضافة مبطله بالمجتمعة كاللزام في قوله لا يحل لك النساء وكان قوله هي خارج
 المحمول على ما في كثير من النسخ اشارة اليه والالكان الظن ان يقول هي الامور خارجة المحمولة
 انتهى قوله من حيث انها اعراض في آية آه قد وقع في بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارض
 وفي بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالحيثية المذكورة المصروفة لكون
 العرضية مبدء وعلته لكون العارض عارضا ذاتيا لدفع التوهمين المتبينين على النسخة الاولى
 ودون الاخرة اذ هي تفهم منها بدون التقييد بناء على ان العوارض جمع عارض هو مشتق
 ومن المتقرر عندهم ان الحكم المتعلق بمشتق يدل على عابته المبدء له ذكر النسخة الاخرة قيد
 بالحيثية المذكورة وترك الاولى قوله بالدليل او التبيين آه متعلق بقوله بين الدليل
 عبارة عن قضيتين ليتبادى الى محمول فلا يكون الا اذا كانت المسئلة نظرية والتبيين
 عبارة عما تكبر عن قضيتين ينزل اختار الواقع في البدييات فلا يكون الا اذا كانت
 المسئلة بدئية خفية وقوله الآتي فان البحث والبيان آه دليل لتقيد التبيين بالدليل
 والتبيين فالاصل ان البحث الذي فسر بالتبيين وان كان عبارة عن مط البيان لكن
 لما لم يكن التبيين في الفن الا عن مسائله ومقاصده وهي التكون الانظريات او بدئيات

خفية دون غير ما كالنار محرقة وشمس مشرقة وانشال لك في الافائدة في تدوينه لكونه من الواضحات
 ولا بد في الاولى من الاستدلال في الثانية من التيقن فيه بما قد كرهه النظريات والبدعيات الخفية
 من الواضحات المجانية في الفن ليس من جهة انها من المقاصد بل من جهة انها من البداوي لما قوله
 بتوزيعها اي بتوزيع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير العرض
 الذاتي بما ينسب الى موضوع العلم اعم من ان يكون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الاسوي التي
 سيأتي تفصيلها يكون طريق البحث اتقسيم الاعراض المحمولات للمسائل على موضوعات ثابتة بان
 عرض من الاعراض الذاتية موضوع العلم ولا في مسألة مسألة من مسائل العلم مناسبة لموضوع موضوع
 من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسألة نفس موضوع العلم يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم
 كقولنا كل جسم متغير وان كان نوع موضوع العلم يجعل هو نوع العرض الذاتي الذي يكون ثابتا
 لموضوع العلم بالذات محمولاً نحو قولنا كل جسم بسيط اذ غلى وطبعه يكون كرايا فان الكثرة نوع
 الشكل الذي هو عرض في موضوع العلم اي الجسم الطبعي وثابت له بالذات وقس على هذا حال
 بواني الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فعلى كل تقدير من التقادير التي يكون فيها موضوع المسألة
 غير موضوع العلم يكون هو عرض محمول للمسألة عرضا ذاتيا لموضوع العلم بمعنى كونه منسوبا اليه
 البتة وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او بما يساويه يكون طريق البحث في
 تقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان يجعل العرض الذاتي من تلك الاعراض محمولا للمسألة
 التي يكون موضوعها عين موضوع العلم كقولنا كل جسم متغير او يجعل بعض شقوق العرض الذاتي
 محمولا في مسألة والشق الآخر محمولا في مسألة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم المفهوم
 المراد بين محمولات المسائل لا يبحث عنه صرحا في مسألة وانما يبحث عن احد شقوقه فيجعل محمولا
 في مسألة والآخر في مسألة اخرى كقولهم الفطر يقبل الكون والفساد والفلک لا يقبل الكون
 والفساد فان كلاما من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبعي
 لانه لا يتحقق لذاته ولا بما يساويه بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص به هو الفطر والفلک لكنه شق من

شقي المفهوم المردود الذي هو عرض في التي لا ي قبول الكون الفساد او عدم قبولها قوله ومرجه
 مرجع لمبحث الذي هو عبارة عما يجب ان يحصل حتى يمكن حصول البحث كما يقع مرجع الجود الفنى المحمول
 لانه يقصد فيه اثبات المحمول للموضوع وهذا القول متعلق بقوله وحيل آه قوله فلا يتوهم صدق
 التعريف انه يتعلق على تبيين على تعريف موضوع العلم بانه عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
 وهي عبارة عما يلحق الشيء لذاته او مالمساوية تقرير التوهم الاول الذي اشار اليه المحشى بقوله
 صدق التعريف على العرض الذاتي اه ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق بعرضه المساوى للذاته
 بسبب تيساويه وهو الموضوع او المساواة من الطرفين وكذا ما يلحق الموضوع بسبب ضده الذاتي
 المساوى له يلحق بهذا العرض ايضا لذاته وعلى كلا التقديرين يكون العرض الذاتي لموضوع
 العلم عرضا ذاتيا لعرضه المساوى له فيصدق على هذا العرض الذاتي المساوى لموضوع العلم
 انه يبحث في العلم عن العرض الذاتي له فيكون داخلا تحت تعريف موضوع العلم فلم يكن التعريف
 سطراد وانما جعلنا مناط التوهم كون العرض الذاتي مساويا لموضوع العلم اذ على تقدير كونه عابا
 او خاصا منه لا يكون ملحق بموضوع العلم لذاته او مالمساوية حتى يتوهم منه صدق تعريف
 موضوع العلم على هذا العرض بل بواسطة ابراهيم او خص منه وهو موضوع العلم وتقرير الثاني
 الذي اشار اليه بقوله وصدقه على موضوع المسائل اه انه يصدق على موضوع المسئلة الذي
 يكون مغاير للموضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مثلا
 وشموله عرضا ذاتيا انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فيكون داخلا تحت تعريف موضوع
 العلم فلم يكن التعريف سطراد ا قوله وذلك لان آه متعلق بقوله لا يتوهم آه يعني ان موضوع
 العلم ليس عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية سطراد بل عن هذه الاعراض من حيث ثنائها
 اعراضا ذاتية او موضوع العلم فلا يتوهم التوهم المذكور ان اما الاول فبان العرض الذاتي
 لموضوع العلم وان كان عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوى له ايضا لكنه لا يبحث عنه من جهة
 كونه عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوى لموضوع العلم حتى يصدق تعريف موضوع العلم عليه

فيختلف طرده به بل من حيث انه عرض في موضوع العلم واما الثاني فبان البحث عن العرض
 الذي في الموضوع المسئلة التي يكون مغاير فيها لموضوع العلم ليس من جهة انه عرض
 ذاتي له بل من جهة انه تمت للعرض الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردود اذ يحصل شق
 منه فلم يصدق تعريف موضوع العلم على موضوع المسئلة فيختلف طرده به فم بعض الاعلم
 ان خروج بعض موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد البحثية على تقدير المسامحة
 وتجاوز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشر وغيره من المحققين بشكل فان البحث
 عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي ليس لانه عرض في موضوع العلم
 ولا لانه من تمت الاعراض الذاتية بل لكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتي
 فلا يكون قيد البحثية محرجا اياها الا ان يقع انما يبحث عنها لكونها مما يعرض للموضوع في الجملة
 فتأمل فيه قوله هذا اما بالنظر آه حاصل ان تعبير الشئ تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه من
 اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذي منطوقه ان الرجوع اليه للبحث في العلم يكون
 اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهي تكون محمولة البتة مبنى على ان مناط البحث والبيان
 هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل او التبيين وهما انما يدلان
 على ثبوت المحمول للموضوع فم يرجع البحث في الموضوع هو المحمول دون الموضوع او على انه قد يكون
 موضوع المسئلة مغاير لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلاً فلو لم يفسر بما يبحث فيه من اعراضه
 الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث في العلم عن الاعراض التي ليست اعراضا ذاتية
 لموضوع العلم بل لنوعه مثلاً مع انه يبحث عنها ايضاً ولما فسر به لا يلزم شناعة لان هذه العوارض
 ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة العلم
 الذاتي لموضوع العلم وهو المفهوم المردود ويكفي بيانه مشروحاً وبهذا ينفع التوسيم الثاني المذكور
 ايضاً فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذي هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان
 الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشئ من قوله يرجع آه تبين ان البحث يكون حقيقته

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث في تاويل ان يرجع
 وعلى الثاني عكسه ثم اعلم ان قول الشرح آه على البناء الثاني انما ينطبق على التوجيه الثاني
 من التوجيهين اللذين كسبتهما الشرح لدفع اليراد الذي سيورده دون التوجيه الاول
 قوله اراد بالمثل والمحمول بالمواطاة آه يعني اراد الشرح المحقق بالمثل والمحمول بالمواطاة
 في تعريف العرض الذاتي بانحاج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته اولما يساويه حمل المواطاة
 وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في اوله اذ دلان من حمل العرض
 الذاتي على الموضوع تحصيل سئله وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادى
 في امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفرض الالهي انما هو من قبيل المسئلة
 بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لا بد في المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
 الذي يكون معتبرا وهوس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا في المشتقات
 ودون المبادى اذ لا يصح ان يقع ان الموجود وحدة وكثرة ويصح ان يقع الموجود واحد وكثير
 وانت خبير بما فيه فان الفصح اشبه في طبيعات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
 قد تكون صور اقولنا كل جسم ففیه مبدى سيل قد تكون اعراضا نحو كل جسم فافيه طبعي وقد يكون
 مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدد ولهمات او الاعراض مثاله كل جسم فلكي يتحرك يدل على ان
 ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الاسطر الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذي هو
 عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذواد في اوله فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
 في الامثلة الموردة للاعراض الذاتية من المبادى كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
 قوله فالعرض في فن البرهان المذكور في المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
 بالفين المعجمة بعد الياء المتناة التحتانية وقرر المحقق المدقق الجوفوري بالفاء لفظ سراني منابه
 المقولات العشر من الجواهر والكيف والالين والوضع ومتى والفعل والافعال واجزءه والاضافة
 فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشيء ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كالفصل

بجواهر النسبة الى جنسها اولاً كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعهما وفي اصطلاح
 قاطيغورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والمخصوص المطلق
 فان المعنى الاول له اعم منه بالمعنى الثاني قوله كما ان الذات والموضوع في ذاتي في
 فن البرهان غير الذاتي في الياغوجي والموضوع في قاطيغورياس والياغوجي عبارة عن
 الكليات الخمس من الجنس والنوع والفضل والخاصة والعرض العام فالسيد السند في حاشيته
 على شرح المطلاع انما سميت به لانه حكيم استخراجها ودونها وقيل بعضهم كان يعلها شخصاً سمي
 بالياغوجي وكان يخاطبه في كل مسألة منها بالياغوجي الحال كذا وكذا قال المحشي في منته
 موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هو
 والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي الياغوجي هو الخرد انتهى قوله فيها المحل
 المراد منه المحل الذي لا يقوسه الحال لطبيعته لا يسمى موضوعاً بل مادة كالميلوي بالنسبة الى القسوة
 واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس هو ما يكون محكوماً عليه في القضية
 الحملية قوله فيها والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضاً معروضه
 اولاً يساويه هذا مخالف لما صرح به المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على
 الاعم منه ولما يكون اطلاقاً في قوام الشيء ومحمولاً عليه قوله فيها وفي الياغوجي آه وتطلق
 الذاتي فيه على ما لم يكن خارجاً عن الشيء سواء كان عينه او جزؤه وبهذا المعنى يطلق على الذوات
 ايضاً قوله واراد اي الشئ بالشيء الذي وقع في قوله يلحق الشئ لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
 بان يراد من الشئ جنسه سواء كان واحداً او كثيراً وانما عظم ليندفع به الايراد من ان التبادر
 من الشئ الشئ الواحد فيخرج الاعراض لذاتية التي تبين في العلم الذي يكون موضوعه
 متعدد اذ لم يكن تعريف العرض الذاتي جامعاً لا افراده اعلم ان بكار هذا التعميم انما هو على
 جواز ان يكون المتعدد موضوعاً للعلم واحد مع انه لا يجوز العقل ان لا يكون له ما لا يخفى اما ان يعتبر
 جهة واحدة او لا على الثاني يكون عدة علماً واحداً كعلم المنطق وحساب علماً واحداً على الاول

المباح اما ان يحيل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه بهت الوحدة او يحيل المفهوم الواحد الماخوذ
 من تلك الجهة الواحدة موضوعا بالعلم ويحيل في تلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتهر
 على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع
 على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعدد اهف فالحق ان
 موضوع الفس الواحد لا يكون الامر واحدا سوار كان شخصا او نوعيا او جنسيا كذا انما
 عمى قدوة المحققين المتأخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الترتيب
 الثاني باننا ما تتبعنا الفس الذي يكون الموضوع فيه متعدد والمخوفا بهت الوحدة ما وجدنا
 امر آخر وراء المتعدد يكون له دخل في تلك الجهة التي اعميت منه فمازاد الموضوع على ما قد فرض
 موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر لك لا يمنع كون المتعدد والمخوفا بتلك الجهة موضوعا
 للمفرد لك ان تقول ان المحشى اراد بالواحد الواحد الشخصى والمتعدد المفهوم النوعى وبخشي
 وانما عبر به عنهما تعددا فرادهما قوله والماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف
 العرض الذاتى ح لجميع الاعراض الذاتية سوار كان معرضها ماخوذا مع حيثية اولاد انما
 عمم لدفع اياد يردة من انه لا يتبادر من الشئى الالفى ونه مع اعتبار حيثية فيخرج الاعراض
 الذاتية التي يكون معرضها ماخوذا مع حيثية من تعريف العرض الذاتى فلم يكن تعريفه
 جامعاً له مع حيثية الزائدة على حقيقة اه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الهاية الماخوذة
 مع الوجود فالوجود لا يكون زائدا على الحقيقة سوار قلنا ان اعتباره فيها من حيث انه
 داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في الالحاظ اما على الاول قط لان زيادة حيثية على الحقيقة
 يكون ح عبارة عن عدم كونها جزءا وعينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كذلك اما على الثاني
 فلان المراد من زيادة حيثية على الحقيقة ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج
 الوجود عنها بلا مرتبة فلا يرد ان كلام المحشى في ال على ان حيثية الوجود والمعتبرة في موضوع
 العلم الاعلى ليست زائدة على حقيقة مع انه زائد عليها قطعا قوله والا فلا بدنى كل علم

دليل على وجوب تقييد الموضوع وهو الشيء الماخوذ في تعريف العرض الذاتي بان يكون ملحوظا
 مع الحيثية الزائدة او غير ملحوظ معها في اصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التقييد فاما ان
 يخصص بان لا يشقيه او يعم باعتبار الحيثية سواء كانت عين الحقيقة او جزئها او زائدة عليها
 بان لو حظ منها او لم يخط وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون كل موضوع كل
 علم شتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بهذه
 الحيثية كالعلم الالهي الاعلى اذ الحيثية المعبرة فيه ليست الاحيثة الوجودية هي ليست زائدة
 على الحقيقة اذ يخصص بعزم احيثية الزائدة فيلزم احتياط العلم الاعلى بالادنى الى الطبع
 لان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه
 احيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني هو
 الطبع ايضا غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون شتملا على جميع احيثيات
 التي ليست كك من جملة الوجود ايضا فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود
 بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذا العلمان
 بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم تمايز موضوعاها لان موضوع
 العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعي لم تمايزا فلم يعد كل منهما
 علما برأيه على الثاني يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على احيثية المطلقة
 مع انه ليس كذلك يجب في موضوع كل علم ان يكون شتملا على هذه احيثية فانه من الظاهر
 حيثية الوجود المعبرة في موضوع العلم الذي هي الاشياء من حيث الوجود وهو العلم الالهي الحيثية
 مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الادنى عدم هذه احيثية بناء على انه
 مقابل لكان موضوعه اي الجسم شتملا على جميع احيثيات التي كنهها احيثية الوجود فيكون البحث
 عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع
 للعلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما برأيه بناء على ان

نشاط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات لم يحقق حتم اعلم ان كرم المحشى البطل
 الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونها انما هو من جهة
 ان بطلان الشق الاول نطو البطلان الثاني يفهم من الثالث وانما اردنا من العلم الاول
 الواقع في كلام المحشى العلم الطبيعي شيوخ استعماله فيه لكن لو اردنا منه ما يعبر منه ومن الرياضيات
 ليستل احساب فان كلامنا اولى بالنسبة الى العلم الاعلى الى الالمى ثم تقرر كلامنا مثل سابق
 كان حسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشى من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
 قوله وقد اشار اليه الى القيمة الشيء باعتبار الهيئته الزائدة قوله ما ان يكون قد اخذ على
 الاطلاق من حيث هو بية وطبيعته آه الموتى عبارة عن الميتة الماخوذة مع لتخص المساق
 للوجود فتكون ماخوذة مع الوجود ايضا لان الشيء اذا كان ماخوذا مع مساق يحسب ان يكون
 ماخوذا مع مساق آخر ايضا والالم بق المساق فمذا القول شارة الى الهيئته الغير الزائدة
 قوله واما ان يكون قد اخذ على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الهيئته
 الزائدة قوله مثل النظر في عوارض الاكر بضم النمره والكاف جمع كره على خلاف القياس
 وكذا اكر ون جميعها القياسي كرات قوله ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
 من ان الهيئته المعبرة في موضوع العلم كما ليقم ان موضوع المنطق العقولات من حيث
 انما توصل الى مظهر تصويري او تصديقي وان موضوع الطبيعة اجسم من حيث الحركة والسكون
 لا يخفى اما ان تكون تعليلية للمعوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
 الفاعلية بمعنى انها لا يتم تاثيرها الا مع اعتبار الهيئته او تعبيرية للموضوع الذي هي علة قايمة
 للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الهيئته جزء للموضوع على هذا التقدير
 دون الاول وعلى كل تقدير يحسب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك المبحث والا
 يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
 قد بحث عن الهيئته ايضا في هذا العلم لا ترى انه يبحث في المنطق عن الاتصال عن الحركة والسكون

في الطبعه ايضا وتقرير الدفع انه ليست الحيثية المعبرة في موضوع العلم تعليلية
 او تفيدية على الوجه الذي ذكرتموه بل تعليلية للبحث عن العوارض في نظر الباحث
 او تفيدية لعروض العوارض لعروضاتها في نظره فلا يكون حجة محاية عرض
 العرض الذاتي للموضوع حتى يلزم منه حين البحث عنها وكونها عرضا
 ذاتيا لا تقدمها على نفسها بناء على ان ما به يعرض الشيء لا بد وان تقدم على العارض
 فالإيصال في موضوع المنطق ليس شرطا وتتما للعلة الفاعلية لبثوث الجسدية والفضلية
 ونحوها من العوارض الذاتية للمعقولات التي هي موضوع المنطق ولا قيد المعروضات الجسدية
 والفصل ونحوها التي هي مقولات بان يكون متما لكونها قابلة لعروضها بل سببا وعلة
 عن العوارض الذاتية للموضوع او قيدا للموضوع في نظر الباحث ثم اعلم ان تقرير الدفع
 بهذا النمط اصوب مما قيل في تقرير الدفع من ان الحيثية المعبرة في الموضوع انما هو صحة الحركة
 والسكون والايصال ولا يبحث عن الاولين في الطبعه وعن الثالث في المنطق وانما
 يبحث في الطبعي عن نفس الحركة والسكون في المنطق عن نفس الايصال هي ليست معتبرة
 في الموضوع لورود المنع عليه من ان يبحث في الطبعي عن الصحة ايضا كما يقع ان اي جسم صالح للحركة
 والسكون فالإيراد بحاله قوله وهذا اي بسبب كون الحيثية المعبرة في الموضوع حيثية تعليلية
 او تفيدية في نظر الباحث ليطهره لاجابة آه روي على ما هو المشهور من ان قيمة المسئلة المشتركة
 بين العلمين انما هو باعتبار البرهان فان البرهان في تلك المسئلة في علم ما كان مغاير للبرهان
 في تلك المسئلة في علم آخر تمايز المسئلة لاحالة فاذا اورد البرهان على كروية الفلك التي هي
 مسئلة مشتركة بين النجوم والطبعي من المقدمات الطبيعية كانت من العلم الطبعي وان اورد من
 المقدمات النجومية كانت من النجوم بان تمايز تلك المسئلة انما هو باعتبار الحيثية المعبرة في الموضوع
 على وجه التعليل او التفيد في نظر الباحث كما يفرق من كلام الشيخ في برهان الشفا حيث
 قد جسم العالم وجرم الفلك آه توضيح ان البحث عن كروية الفلك وان اشترك فيه النجوم

والطبيعي لكن لما كان موضوع علم النجوم مغاير للموضوع الطبيعي بالحيثية فان موضوع علم النجوم الجسم
من حيث انه ذو كرم وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة كان بحث الجسم
من اجتهت الاولى فيجعل نظره من حيث ما يلحق الجسم من الاحوال الكمية من الاوضاع والنسب
التي تعرض له من جهة الكمية ولذا استدل في النجوم على كروية الفلك بانه يحدث عند الطلوع
والغروب احوالات كذا ويرى الابعاد في كل وقت متساوية وهذه لا تكون الا عند الكروية
والطبيعي من اجتهت الثانية ولذا استدل عليه في العلم الطبيعي بان الفلك ذو طبيعة بسيطة وكلما
يكون لك لا يختلف مقتضاه فلا يكون شكله الذي هو مقتضى طبيعته مختلفا بل مشابها بالسير
هي الاكروية اذ عرفت هذا فلا حاجة الى اعتبار اختلاف البرهانين لاجل التمييز كما هو المشهور
بل لا يمكن فان البرهان يكون خارجا عن المسئلة والامر خارج عن الشيء لا يكون منشأ متباين
الشيء عن الآخر فمثل تاملنا بليغا لنعلم لك ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان حقيقة البحث اثبات
حكم بالبرهان فلما نظرا الحيثية المعتبرة مع الموضوع لا يكون الا بان يكون البرهان مشتقاً على
ملك الحيثية والافهم يتقيد البحث بتلك الحيثية بل صار مطلقاً ولم يصير حيثية عامة للبحث فلا يكون
منشأ التمييز بين العلمين الاختلاف البرهان اذ لو كان البرهان واحداً كان جهة البحث
واحدة فلم تميز علم عن علم وعلم على كلام الشيخ فان نظر الباحث في الحيثية المعتبرة مع الموضوع
انما هو بان يجعل البرهان مشتقاً على تلك الحيثية والقول بان الامر خارج عن الشيء لا يكون منشأ
لامتنابزه عن الآخر قول بالادليل على انه يمكن توجيه القول المشهور بان اختلاف البرهانين
يدل على اختلاف الحيثيتين فاقم الدال مقام المدلول قال ح الى قول المحشي من ان تميزاً
المشتركة انما هو باعتبار اختلاف الحيثيتين في الموضوع قوله وذلك الشرط هو ان لم يبد
حركة وسكون بالذات اعلم انه قد اضطرب عبارة اتم في ابانة موضوع العلم الطبيعي الذي هو عبارة
عن علم احوال اشياء تفنق في وجودها خارجي والتعلق الى المادة ففي بعضها الجسم من حيث
ان لم يبد حركة وسكون وفي بعضها الجسم من حيث انه ذو طبيعة بسيطة وفي بعضها الجسم من

اشتماله على الحركة والسكون في بعضها اجسم من حيث اشتماله على قوة الحركة والسكون وفي
 بعضها اجسم من حيث اشتماله على قوة التغير وفي بعضها اجسم من حيث اشتماله على المادة كان
 المال احد لان سبدر الحركة والسكون ليس الا الطبيعة فخرج الاول الى الثاني وليس المراد
 من الحركة والسكون فعليتهما بل قوتهما فخرج الثالث الى الرابع والمراد بالقوة الاستعداد و
 بالحركة سطلق التغير وبالسكون مقابله فخرج حاصل الرابع الى الخامس والاستعداد وانما تميز
 بالمادة فيقول حاصل الخامس الى السادس وحيثية المادة والطبيعة مثلا زمان قطعا لان
 الطبيعة لا توجد الا في جسم مادي وهو لا يوجد بدون الطبيعة فمؤدى هاتين العبارتين حسد
 قوله فهذا اى النجم قوله وذلك اى الطبع قوله اى لا بواسطة تفسير على ترتيب اللف
 فان قوله لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر تفسير لقول الشارح لذاته وقوله او بواسطة بشرط
 ان يكون ذلك الشيء مساويا له صدقا وتحققا تفسير لقوله او لما يساويه والمساواة في الصدق
 بين شئيين عبارة عن صدق احدهما وحمله على كلما يصدق عليه الآخر وفي تحقق عبارة عن
 كل واحد منهما متى تحقق الآخر من دون الحمل فنيا يلحق الشيء بواسطة الامر المساوى له بحسب
 الصدق يجب ان يكون كل من الواسطة ومؤدى الواسطة موهولا على ما يصدق عليه الاخر كما
 بالنسبة الى الانسان فانه بواسطة كونه متعجبا يلحقه وبين الانسان والمتعجب مساواة بحسب
 الصدق لانه يحمل كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وفيما يلحق الشيء بواسطة الامر المساوى
 تحقفا يجب تحقق كل من الواسطة ومؤدى متى تحقق الآخر من دون حمل احدهما على ما يصدق عليه
 الآخر وعلى كلا التقديرين يكون العارض عارضا للمساوى للشيء وبواسطة للشيء ولا يلحق فانه
 فانه يدل على ان ما يعرض للشيء بواسطة المبين الملازم له وجودا وعدا من الاعراض لذاته
 للشيء بناء على ان المبين مساو للشيء بحسب التحقق وما يعرض للشيء بواسطة المساوى له بحسب
 التحقق يكون عرضا ذاتيا للشيء مع ان هذا العرض من الاعراض الذاتية لذلك الشيء
 مما لا وجه له فان هذين المشاويين ليس بينهما اتصال لانما متغايران وجودا وذاتا فليكن

يصح عدما يعرض لاحدهما عرضا للآخر قوله فالمعتبر في الاول اى العرض الذى يلحق الشئ لانه
لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر وربما يقوله العرض الاول لى الواسطة آه اعلم ان الواسطة انما
علته للعلم والنسبة تسمى واسطة في الاثبات كالتيغير فانه واسطة للنسبة بان العالم حادث او علة الشئ
صفة لشئ فلما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمى واسطة في العروض والصفة في هذه الصوة
لا تكون الا واحدة بالشخص كالسفينة المتحركة بها ليس عليها الانسان مثلا فانها متصفة بالحركة
بالذات وبالحقيقة وبالسها بالعرض والمجاز او لا يكون لك فتسمى واسطة في الثبوت وهي
على قسمين لانه اما ان يكون كل من الواسطة وذوها متصفا بتلك الصفة بالذات وموصوفا
حقيقيا لهما لكن يكون اتصاف الواسطة به الا والاتصاف ذوهابا ثانيا فيكون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانيها بذويا والا يلزم قيام امر مضمي لمجلين متغايرين بالذات
كاليد اذا تحرك المفتاح بحركته فان اليد في هذه الصوة تتصف بالحركة او لا والمفتاح ثانيا
بواسطته او لا يتصف بتلك الصفة الا ذو الواسطة وذن الواسطة فلا يكون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصبغ بالنسبة الى الثوب ذاصيغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ اص فاما قيل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو ان يكون
منشأ لثبوت المحمول لموضوع في نظر العقل كالحمد الاوسط فانه واسطة لثبوت الاكبر للاخر
عند العقل الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو بسبب التغير الذى هو الحد الاوسط
في قولهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد تطلق على ما كان علة للعلم ويسمى هذه الواسطة واسطة
في الاثبات انتى فلا يخفى فانه لان كلام القائل والى على ان الواسطة في الاثبات غير الواسطة
التي جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه ليس كذلك لاننا عيننا عندهم واذ اعرفت شرح
معانى الواسطة فاعلم ان المقصود وغيره عموما ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتى
وهو ما يلحق الشئ لذاته اى بالواسطة ان يلحق شيئا آخر ففى احد قسمي الواسطة في الثبوت

وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذويها معروضا حقيقيا للصفة وتنصفا بدا في القسم الثاني
منه وهو ما يلحق الشيء لما ليساويه أي بواسطة تكون مساوية للشيء صدقا وتحققا تحققة لما
ورد عليهم أنه يلزم على هذا الاعتبار اختصار القضايا المتقدمة من هذا العرض الذاتي وعرضه
في الضرورية ضرورة أن ما يقتضيه الشيء بذاته أو بواسطة تساويه يكون بقوة له ضروريا
فتنحصر المسائل المبحوثة في العلم في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على أن الحد الأوسط
في البرهان المسمى يتصف بالأكبر أو لا ثم بواسطة يتصف بالصغير ثانيا فيكون الحد الأوسط
ح واسطة لثبوت الأكبر للصغر وعلة له ويلزم منه في صوة يكون الحد الأوسط اعم من
أن يكون ثبوت الأكبر للصغر بواسطة الأعم أي الحد الأوسط واسطة في الثبوت فيكون
الأكبر عرضا غريبا للصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لذويها
مع أن محمول المسائل البرهانية يجب أن يكون عرضا ذاتيا لموضوعها عدل عنه المحشي في
أن العبر في القسم الأول من العرض الذاتي نفى الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى
الذي زعموها والواسطة في العروض لأن ثبوت العارض لمعرضه على تقدير ما تين الواسطتين
لا يكون أو لا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا الاستنباط وتسمية القسم الأول من
العرض الذاتي بالعرض الأول وهو أن عروض العرض لمعرضه أو لا ثانيا بأن يتصف
الواسطة بدلا ولا ثم بواسطة يتصف المعرض بـ ثانيا وإنما لم ينف في هذا القسم من العرض
الذاتي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا يتصف الواسطة بالصفة وإنما يتصف
بها ذ والواسطة فقط لأنه من الظاهر أن تحقق هذه الواسطة لا يضر الأولية كيف لا فإن لمحقق
العارض لمعرضه على هذا التقدير يضر أو لا وبالذات وإن كانت الواسطة علة لثبوت له فيكون
العارض عرضا أوليا بالذات والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق أحدهما أي الواسطة
في العروض الواسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفى في القسم الأول من العرض الذاتي لكن بشرط
أن يكون تلك الواسطة مساوية للمعرض صدقا وتحققا بالذات العرض الذاتي المبحو

عنه في العلوم ما يلحق لمعرضه بلا واسطة او بواسطة يكون ذوا متصفاته فقط دون بالحق
 بواسطة شيء سواء كانت الواسطة متصفة به بالذات فقط او ذوا الواسطة ايضا الا اذا كانت
 الواسطة مساوية لذاتها وفيه انه على هذا وان يندفع اليراد الاول بحسب الظن لانه على تقدير
 كون العرض الذاتي للشيء بواسطة الامر المساوي واسطة في العروض لم يكن ثبوته له فخر
 حتى يلزم منه اختصار تلك القضايا في الضرورية لكن لا يندفع منه اليراد الثاني كما لا يخفى على
 له ادنى فهم مستقيم ولذا قيل ان الحق ما قام السيد السند من ان المعتبر في العرض بالمعنى الاول
 نفى الواسطة في العروض وفي الثاني تحققها بشرط التساوي ولا يخفى ما فيه فانه لو كان كذلك
 يلزم دخول ما هو عارض للواسطة وذوا كليهما بالذات وان كانت الواسطة مساوية او اعم
 او خاص من في الواسطة في العرض الذاتي بالمعنى الاول لصدق تعريفه عليه مع انه غير داخل
 فيه وانه تحقيق شريف ورد في تدويع المحققين في حاشيته ان شئت فارجع اليها قوله فما بعد
 اه تفريع على ما سبق من معنى العرض الذاتي قوله للامر الاعم وان كان جزءا من هذا القول
 اشارة الى اختياره ما ذهب اليه القدامى من ان العارض للشيء بواسطة الجزء الاعم ليس
 عرضا ذاتيا له كما ذهب اليه المتأخرون بل عرضا غريبا له وهذا السيد السند عليه في حاشيته
 على شرح المطالع بوجوب اولهما ان كل شيء له استعداد مخصوص فهو بذلك الاستعداد طالب
 لآثار واعراض معنيته هي المسماة بالآثار المطلوبة ولا شك انها تكون مختصة به لاعامته له
 وبغيره والسجوت عنه في العلم هو الآثار المطلوبة اذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالانسان
 من حيث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم كالحیوان ليس من احوال الانسان
 واحكامه بل من احوال الحيوان فلما بحث عنه في علم الانسان ان من له علم انتهى في اشارة
 المحشة الى ما قام السيد السند من ان اللاحق بتوسطه بقوله لانه الحق بان يعد من احوال
 الاعم انتهى حاصله ان ما يعرض للشيء بواسطة الجزء الاعم منه ليس من احوال ذلك الشيء حقيقة
 لانه الحق بان يعد من احوال الاعم لا من احوال الشيء فلما بحث عنه في العلم الذي يكون من احواله

اشارة الى ان
 اليراد الاول
 ايضا لا يندفع
 بما عرفت
 من العرض
 بالذات
 فليكن
 من احوال
 الاعم
 من احوال
 الاعم

ذلك الشيء اذ لا يبحث في العلم الا عن الاحوال التي تكون حقيقة للموضوع دون غيره فمقتضى
 السيد ابو الفتح على كلام السيد السند بوجه اربع الاول انا لانهم ان المبحوث عنه في العلم هو
 الآثار المطلوبة لموضوعاتها بل الاحسن ان يكون المبحوث عنها فيها الاحوال المستندة اليها
 استنادا ما بان تكون مستندة اليها بلا واسطة او بواسطة بها رجحان على غيرها باختصاصها
 لها او بدخولها في مهيئتها والثاني انا لانهم ان الآثار المطلوبة للشيء لا بد ان تكون مختصة
 به لانه ما جاز ان يكون الاخص من الشيء من الآثار المطلوبة له بشرط ان يكون ذلك
 الشيء محتاجا في صدقه عليه الى ان يتحقق في ضمن نوع معين كما يتحرك الساكن بنسبة
 الى الجسم على صرحه فلم لا يجوز ان يكون الاعم كك من الآثار المطلوبة لا بد لغير ذلك
 دليل في الثالث انا لانهم ان الملاحق للشيء بواسطة الجزء الاعم لا بد ان يكون اعم منه لانه
 لما جاز ان يكون الملاحق للشيء لذاته او لما يساويه اخص منه فلم لا يجوز ان يكون الملاحق
 بواسطة اعم من مخصص الاعم منه والرابع ان اللازم مما ذكره ان لا يكون الملاحق للجزء الاعم
 من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم الا ان لا يكون منها مطلقا لجواز ان يكون
 مطلقا منها ولا يكون مبحثا عنها فيخرج موضوعه عن تعريف موضوع العلم بقيد البحث وثالثا
 انه لو جعل الملاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم اختلاط
 مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذ كان ذلك الاعم موضوعا كما في الكثرة مطلقا
 والكثرة المتحركة انتهى توضيحه لان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاعم يكون عارضا للاعم حقيقة
 وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتية للشيء يختلط مسائل العلم الاعلى وهو الذي
 يكون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنى وهو الذي يكون موضوعه اخص فان جهة المسئلة
 في العلم الادنى انما هي العرض لا اجل الاعم فلو اعتبر ذلك لاعم موضوعا لعل يكون باعتبار
 ما يعرض له حقيقة مسئلة ايضا فاتحد مسئلتهما العلمين ح اذا عرفت هذا فلا يتوجه عليه
 الايراد التي اوردها ذلك الفاضل منها ان اشتراك الاعراض الذاتية التي تكون محمولا

والتحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما عما هو عارض للمساوي مع
 ذلك الشيء بخلاف العارض للشيء لاجل لاعم منه او الاخص او المبين فانه بما لم يكن بينهما
 ارتباطا طرذا الى لم يعدا هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتأمل فيه قوله فاما في العارض
 الذاتي هو العارض لاجل لاعم او الاخص والمباين على الوجه الذي سبق بان يكون
 واسطة في ثبوت العارض للمعروض واسطة في العروض والثبتت بمعنى ان يكون
 كل من الواسطة وبذاتها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
 لاتصاف ذم الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون
 الواسطة مساوية لذاتها ازا كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم نعبر
 المحشة بالمحقق الشيء بواسطة الامر المبين لعدم النزاع في كونه عارضا غريبا بخلاف لا بد
 وانما نعبر له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض قوله لا العارض لاعم من العروض
 والاخص منه يعني لا يتاني العرض الذاتي كون العارض لاعم من المعروض او اخص منه
 فان عروض هذين العارضين معروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
 فيكونان عرضين ذاتيين لا البته فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي
 يجب مساواة المعروضه الا ترى ان كلا واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر مع
 ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا قوله فالعرض الذاتي آه بيان لانحاء العرض
 الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على نحوين نحو لايجب عنه في العلم ونحو يجب عنه فيه
 اما الاول فهو ما يكون اختصاصه بطبيعة المعروض من حيث هي بحيث لا تكون متجاوزة
 الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والنبات
 مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اى المحصورة من هذا العرض
 وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع وامن حكمه عليها لم يجب
 عنه في العلوم لان المسائل المنجزة في العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة ودون غير ما

عنه
 فانه قابل
 انشاء الى ان
 عدم الانفكاك
 مطلقا لا يجب
 ان يعدا عارضا
 لاحدهما عارضا
 للآخر والذات
 ان يعدا عرض
 المنجزة عرض
 الالبته بل يجب
 له هو عرض الذات
 التي تصدق بها
 المتساويان لا يكون
 على العارض واحد
 المتساويين بافراجه
 لا يخرج صحيحا
 الذاتي المتساويين
 يجب الصدق في
 التحقق

واما الثاني فهو بالانحصار لطبيعة المعارض بل تجا وزمنها الى الافراد كالامكان ونحوه
 ووجه البحث عنه انه اذا حصل قضيته متعارفة ثم المعارض لذاتي بكلام النحويين لا يخفى اما ان يكون
 مساويا للمعارض او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه فما يفهم من كلامه ان
 ان قول المحشي فيكون مساويا آه تنفع على قوله يمكن ان لا يختص النح مالا وجه له قوله بآه
 آه وبل لقوله فيكون آه حاصله ان المعارض الذاتي لا يخفى اما ان لا يكون في ثبوت المعارض
 واسطة في الثبوت بكلام معينه فيجوز ان يكون مساويا للمعارض او اعم او اخص منها ويكون
 لكن بمعنى ما يكون المعارض فيه فقط متصفا بالصنفه فيتمتع ح ايضا ان يكون المعارض الذاتي
 مساويا للمعارض او اعم او اخص منه وهذا على تقدير ان يقر قول المحشي ويكون على صيغة
 المعلوم المذكور الغائب فيعود ضميره الى المعارض لذاتي وان قرر على صيغة المثنى القا
 بان يعود ضميره الى الواسطة يكون حاصل هذا القول انه يحتمل ان يكون الواسطة مساوية
 للمعارض او اعم او اخص منه فيتمتع ان يكون المعارض لذاتي بسببه ايضا مساويا للمعارض
 او اعم او اخص منه وبالمجمل يجوز على كلا التقديرين ان يكون المعارض الذاتي مساويا للمعارض
 او اعم او اخص منه لم يكن اسطة في الثبوت اصلا او كانت بالمعنى الذي ذكرناه آنفا اما
 على الاول فظ لان المعارض ح يكون متضمن الذات فيجوز ان يكون مساويا لها كالتحيز للذات
 للجسم او اعم منها مطلقا كالحيو ان للناطق او اخص منها كك كعارض الاعتداد الخاص للحيوان
 للحيوان او من وجه كعارض استعداد البياض الخاص للحيوان اما على الثاني فلان الواسطة
 ح تكون سفيرا مخضا فيجوز ان تكون مساوية لذي الواسطة الذي هو معارض المعارض
 حقيقة او اعم منه او اخص سواء كان مطلقا او من وجه بحسب الصديق او لتحقيق بسببها يحتمل
 ان يكون المعارض مساويا للمعارض او اعم او اخص منه كالضوء بالنسبة الى الانسان بآه
 التعجب الذاتية للاربعه بواسطة الانقسام الى المتساويين والفقطة للنوط بسبب لثبات
 في الوضع والناطق للحيوان بسبب الانسان والصورة النوعية للجسم الطبعي بواسطة الاستعداد

هذا هو الذي هو المطلوب

انما هو نحو ذلك انما لم يعرض المحشى لنفي الواسطة في العوض لان المقصود اثبات جواز
 كون العرض مساويا للعوض او اعم او اخص منه من العلوم انه لا دخل فيه لهذا النفي كمالا
 على اولى الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع ضمير قوله او تكون الى الواسطة في الثبوت
 بمعنى ما يكون فيه ذوالواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الآخر قلت لو ارجع الضمير الى
 الواسطة بالمعنى الآخر على تقدير ان يقرر قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكور الغائب لا يصح
 للعرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المعتبر العرض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت
 الواسطة فيه مساوية لذاتها فلا يكون خ ما يعرض الشيء بسبب هذه الواسطة الاسماويا المعرو
 دون الاعم منه من غيره اى العموم والخصوص فتأمل وعلى تقدير ان يقرر قوله وتكون آه
 على صيغة المونث الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان يتحقق الواسطة
 في الثبوت بمعنى ما يكون فيه كل من الواسطة وذاتها متصفا بالصفة ومعرضا حقيقيا لها
 ويكون هذه الواسطة مساوية لذاتها او اعم او اخص منه ويازم من ان يكون ما يعرض الشيء بوا
 الاعم والواحد الواسطة كذا تية عرضا ذاتيا له مع ان ما يعرض شيء بوا سطة بسبب هذه
 الوسائط لا يكون عرضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للعوض ثم لا يخفى على
 اللبيب في قوله ويكون آه من الاخلال الاعلى تقدير القراءة الاولى فللزوم لغوية هذا
 القول لان قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص مطاوع من وجه يدل على ميل عليه
 قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فلو عدم مساعده ما وقع ذيل قول يكون من قوله
 مساويا له لعدم التطابق بين الخبر والاسم فان الاسم مونث والخبر ذكر قوله وبما ذكرنا
 من مساواة الواسطة لذاتها في العرض الذاتي الغير الادبي ليطران في تيشل آه اعلم انه لما لم
 على تمثيل العرض الذاتي الذي يلحق الشيء بواسطة الامر المساوي وسطة في العوض بالضم
 الذي يعرض للانسان بواسطة التعجب والتعجب الملاحق للانسان بواسطة ادراك
 الامر الغريب ما اشار اليه المحشى بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله يلزم على هذا التمثيلين

لأن قوله
 فتأمل في شأنه
 الى ان اعتبر
 مساواة الواسطة
 بالجمع لا بالضم
 ان يكون اضافة
 الحافضة للمساواة
 حتى يلزم منه وجوب
 ان يكون الحافضة مساوية
 للعرض لم يجوز ان
 يكون الحافضة ذاتية
 او حادثة من الواسطة
 مساوية للعرض
 فصح ان يعبر
 ويكون مساويا له
 لا منه قدس

ان يكون مفهوم المدرك ^{المتعجب} والذين هما واسطتان في العروض متساويان لذيها
 على زعمكم معروضاً حقيقياً للضاحك ^{المتعجب} ومتصفا بهما بناءً على ان مرادهم من الوسايط
 مفهوماً تاماً ورتبه ان المساواة وغيره من النسب يعني العموم والخصوص والمباينة انما يكون
 بحسب المفهوم مع انه من البين ان مفهوم التعجب والمدرك ليس معروضاً حقيقياً للضاحك ^{المتعجب}
 ولا يتوهم انه ينبغي للمحشي على حسب التمثيل ان يقول في تقرير الامر ايدك قوله مفهوم ^{المتعجب} المدرك
 ليس معروضاً حقيقياً للضاحك والتعجب قوله مفهوم التعجب والادراك ليس معروضاً
 حقيقياً للتعجب الضحك لانه لما اعتبر في حمل العرض الذاتي على موضوعه محل المواطاة من
 انظر ان حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كحل بل بالاشتقاق عدل عنه
 الى ما قد ولا شك ه بان اراد من المصادر اسما والفاعلين لتحقيق محل المعبرة من محل المواطاة
 فان حمل الضاحك على المتعجب ^{المتعجب} على المدرك حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشي بان تسليم
 بهذين المثالين ليس على الحقيقة ليراد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وظل انظر
 بناءً على انه لما كان لمفهوم التعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للسان وهو التعجب والمدرك
 باعتبار اخذ الموصوف الخاص فيه عدسطة ومعروضاً حقيقياً وانه فائدة جلية يجب التنبيه
 عليها وهو ان المحشي اوى تمثيلاً للعرض الذاتي بواسطة المساوي بالتعجب ^{المتعجب} للاحتياج له بواسطة
 ادراك الامر الغريب الى ان التمثيل للعرض الاول بالتعجب غير صحيح فان من الظاهر ان
 ليس اولاد بالذات عارضاً للسان ليكون عرضاً اولياً بل بواسطة ادراك للامر
 الغريب فحال الضحك في ان لموته للسان بالواسطة فيكون عرضاً ذاتياً غير
 لا محالة قوله وما قال المحشي اه اشارة الى ايراد يد على قوله ولا شك ان مفهوم ^{المتعجب}
 والمدرك ليس معروضاً حقيقياً للضاحك ^{المتعجب} حاصله ان يجب ان يكون مفهوم
 التعجب معروضاً حقيقياً للضاحك كذا المدرك للتعجب بناءً على ما قاله الشرح المحقق في
 حاشيته القديمة المتعلقة على شرح التحرير من انه لما كان مفهوم الشيء باعتبار البشرط

شيء اى من حيث هو هو متحد مع افراذه يجب ان يصدق عليه يصدق على الفرد والكل
 سبق الاتحاد وان لم يصدق عليه من حيث انه مقيد بقيد الاطلاق فيكون المضاحك الذي
 لا شبهة في صدقه على فرد المتعجب صادقا على مفهوم المتعجب ايضا وصدق الشيء على الشيء
 عبارة عن عروضة له فيكون مفهوم المتعجب معروضا حقيقيا للمضاحك لبتة وتسن
 على هذا حال المتعجب والمدر ك ايضا قوله فكانه آه جواب للايراد بتوجيه كلام الشارح المحقق
 بتوجيهين اشار الى احدهما بقوله اراد بمفهومه المفهوم الذاتى آه حاصله ان الشارح اراد بمفهوم
 فيما قاله من ان كلما يصدق على فرد شيء يصدق على مفهوم ذلك الشيء المفهوم الذى يكون
 ذاتيا لفرد لا مطلق المفهوم اعلم من ان يكون ذاتيا له او عرضيا لان الدليل الذى ذكره
 لوجوب هذا الصدق من اتحاد المفهوم مع فرد انما يجرى في المفهوم الذى يكون ذاتيا
 للفرد لا فيما كان عرضيا له فلا يوجب صدق المضاحك على فرد المتعجب من الانسان
 صدقه على مفهوم المتعجب لان مفهوم المتعجب ليس بذاتى له حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
 المتعجب معروضا حقيقيا للمضاحك قس على هذا حال المتعجب والمدر ك لا يخفى على
 المستيقظ انه مع قطع النظر عن ان هذا التوجيه لقول الشارح مخالف لتفسيره بان المراد من
 المفهوم المفهوم العرضى فمراده من اتحاد المفهوم مع الفرد ليس الاتحاد بحسب الحقيقة بل
 الاتحاد فى المصادق ولا ريب فى تحققه فى المفهوم العرضى مع افراذه يرد عليه ان كلامه
 منقوض بالفردية فانما صادقة على الفرد مع انها غير صادقة على الطبيعة من حيث هى
 تكون ذاتية له والى آخرها بقوله واراها بالصدق على ذلك المفهوم ما يشمل الصدق لا على
 سبيل الحقيقة يعنى ان الشارح المحقق اراد بالصدق ما يصدق على الفرد على معنونه من حيث
 هو الصدق الذى يشمل الصدق لا على سبيل الحقيقة اى المجاز فيشتمل ذلك الصدق ح
 كالأصدقين اى على سبيل الحقيقة او المجاز ولم يقع فى بعض النسخ لفظ لا على قوله على سبيل
 الحقيقة فيكون المعنى ان الشارح اراد بالصدق ما يشمل الصدق على سبيل الحقيقة لا ما يختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيجوز ايضا فليس الفرق بين النسختين الا ان ذكر الصدق على سبيل المجاز على
النسخة الثانية بالامار ولما لم يصرح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل
الكلام الشان ان صدق شئ على فرد شئ يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشئ سواء كان هذا
الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد وعلى سبيل المجاز وهو فيما اذا
كان المفهوم عرضيا للفرد فصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان يوجب
صدق على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم
المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا
فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله اراد بالصدق بدل لفظا والموضوعة
للمترديد فهي بمعنى او كما لا يخفى على المتأمل المتوقد قوله والا فلا يخفى آه ويل لقوله او اراد بالصدق
آه حاصله انه لو لم يرد من الصدق آه المعنى بالعميل الاخص هو الصدق على سبيل الحقيقة
لم يصح قول الشان ان كل ما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهومه للبشرط شئ لان مناط الصدق
الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع ومن الظان لا يلزم من قيام المبدء بالفرد قيامه بال
البشرط شئ يلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدء القائم قائم لفرد
الانسان كزيد وليس بقائم بمفهوم الانسان ثم لما كان متوهم ان يتوهم ان لا يلزم ان مناط
الصدق الحقيقي قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في المحل الاول يتحقق وان
القيام فيه اشار المحشى الى دفعه في منيته ذيل قوله كيف ومناط الصدق آه لقوله اي مناط الصدق
والحمل في الاتحاد قيام مبدء الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا ليس مطاوعا
والحمل في الاتحاد حتى يرد السؤال بالصدق الذي يكون في المحل الاول بل في صدق العوارض
وحملها على مروضاتها وذا ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدء
الاشتقاق بالموضوع قوله وتحقيق آه جواب للامير الذي اورد سابقا على تمثيل المذكور
بالامادة من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب دفع لما يتوهم من ان الامر مساو

المتصف بالعرض الذي يتصف بسببه المعرض يكون عرضا ذاتيا للمعرض يلزم منه كون
 شئ عرضا ذاتيا لشئ واسطة لثبوت العرض الذاتي له وهذا كما ترى وحاصله ان المر
 المساوي له اعتبارا ان اعتبار نفس مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عن اعتباره مع مساوي
 واعتباره متحد معه ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لا يكون اسطة في ثبوت العرض لما يمايه
 بل عرضا ذاتيا له وبالا اعتبار الثاني يجوز ان يكون معرضا المعرض اتي ويكون اسطة لثبوت مساويه
 فالمتعجب اذا اخذ من حيث نفس مفهومه مع قطع النظر عن اعتبار مع المعرض المساوي له اى الطبيعة
 الانسانية يكون عرضا ذاتيا للانسان لا يكون اسطة في العرض لثبوت الضاحك للانسان
 حتى يرد الاليراد المذكور واذا اخذ من حيث انه متحد مع ذلك المعرض حتى يكون المتعجب
 ح عبارة عن الانسان فام به المتعجب يكون معرضا حقيقيا للضاحك متحد مع الطبيعة
 الانسانية ولا يلزم فيه شناعة اى فانه من الظاهر ان الانسان نفسه لا يتصف بالضاحك
 اولاً وبالذات اى وانما يتصف اذا اخذ مع المتعجب لثبوت الضاحك يكون ح المتعجب
 وبالذات وللانسان ثانيا وبالعرض بواسطة ولا مضائق في كون الشئ عرضيا للشئ واسطة
 في ثبوت عرض لهذا الشئ بالاعتبارين قوله فليتأمل آه اشارة الى ان هذا التحقيق خلاف
 التحقيق فان المساوي بالاعتبار الثاني يكون متحد مع فرد بالذات فكيف يكون واسطة
 في ثبوت عرض للمعرض اى الفرد لان الواسطة لابد ان تكون مغايرة بالذات لذي
 الواسطة على انه يلزم ان يكون ذو الواسطة معرضا للمعرض مرتين مرة بنفسه مرة في
 ضمن الواسطة فلا يمكن ان يكون المتعجب بالاعتبار الثاني واسطة في ثبوت الضاحك
 للانسان فالحق ان واسطة المتعجب والادراك لثبوت الضحك والتعجب للانسان
 ليست الاعلى طريق الواسطة في الثبوت معنى ما يكون الواسطة فيه علة لثبوت الصفة
 لذي الواسطة ولا يكون نفسها متصفة بها فانه من الظاهر ان مفهوم التعجب الذي هو غير
 متصف بالضحك قطوعلة واسطة لثبوت للانسان وكذا الادراك للامر الغير كذا

هو غير متصف بالتعجب علة واسطة لبثوته للإنسان قال الشم على ما ذكره المتأخرون
 أنه أعلم لما كان وقوع هذا القول من الشم ذيل لتفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
 يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه موهباً متعلق به وقيد له بمعنى أن هذا التفسير عند المتأخرين
 لا المتقدمين اعترض عليه السيد أبو الفتح بقوله المشهور أن المتأخرين ذهبوا إلى أن اللاحق
 للشيء بواسطة جزئية الأعم من الأعراض الذاتية المبجوتة عنها في العلوم وعرفوا العرض
 الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لجزئ أو لخارج يساويه وأما المتقدمون
 فقد ذهبوا إلى أن اللاحق بواسطة جزئية الأعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج
 المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه فظهر أن ما جعله مذهب المتأخرين إنما هو مذهب
 المتقدمين وما هو الاخلط وضبط انتهى ودفع المحشي هذا الاعتراض بطريقين أحدهما ما اشكاه
 إليه المحشي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل أيضاً حاصله أن
 أن قول الشم على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وإن كان
 وقوعه ذيله موهباً له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الشم
 أن تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين
 فذكر تفسير العرض الذاتي في أثناء الكلام على سبيل الاستطراد بناء على أنه الحق عنده ثم
 استدلل المحشي على هذا التعلق بقوله فإن الشيخ آه وله تقرير أن الأول على تقدير حمل قول
 الشيخ الأحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله المحشي على الأعراض التي ليست
 ذاتية بل غريبة بناء على أنه قد عطف العوارض الذاتية على الأحوال المنسوبة والعطف تفضي
 تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالباً حاصله أنه لما فسّر الشيخ الرئيس الذي هو المتقدمين
 موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الأحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بمعنى أنه عبارة
 عما يبحث في العلم عن الأعراض الذاتية والغريبة كليهما علم منه أن تفسير موضوع العلم بما
 فيه من عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين فلا جرم أن يكون قول الشم

على ما ذكره المتأخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب عليك ان تقرير كلام المحشي
بهذا النمط محال ليرضى به هو فانه سيصرح ان قول الشيخ والعوارض الذاتية لتفسير الاحوال
المنسوبة والثاني على تقدير حمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بناء على
ان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة عطف تفسيرى حاصله انه فسر
الشيخ الرئيس الذي هو من المتأخرين موضوع الصناعة بما يجب فيها من الاحوال المنسوبة
والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة عما يجب في الصناعة عن عوارض الذاتية فقط علم منه ان
تفسير موضوع الصناعة بما يجب فيه عن عوارض الذاتية مذهب متأخرين دون المتقدمين
فيكون قوله على ما ذكره المتأخرون لا محالة على هذا التقدير ايضا متعلقا بتفسير الموضوع
فان قلت انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الشيخ من المتأخرين والتقرير الاول يوافق
من قوله ويحتمل ان يتعلق به يدلان على انه من المتقدمين فموجب التوفيق بينهما قلت لما
كان الشيخ متأخرا عن البعض كالمعلم الاول والثاني وشقرا على البعض كالامام الرازي
والمحقق الطوسي لا بأس في عده تارة من المتأخرين بالا اعتبار الاول وتارة من المتقدمين
بالاعتبار الثاني وانت خبير بما في كلا التقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة
بما يجب فيها لا يدل على ان قول الشئ على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير الموضوع
لا بتفسير العرض الذاتي كما لا يخفى على المتأمل المنصف وثانيهما وهو الذي اوردته بقوله و
يحتمل ان يتعلق بتفسير العرض اه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ما ذكره المتأخرون
متعلق بتفسير العرض الذاتي فحاصله ان قول الشئ على ما ذكره المتأخرون يصح تعلقه
بتفسير العرض الذاتي ايضا سواء قبل تعلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعني مجموع التفسيرين
بالامادة من المتأخرين جمهورهم اى اكثرهم كشاح المطالع ومن تبهم لا كلمه فيكون حاصل كلامي
الشرح ان العرض الذاتي بمعنى الملقى الشئ لذاته او ما يساويه او هو مع تفسير موضوع العلم
بما يجب فيه عن اعراضه الذاتية مذهب اكثر المتأخرين فاشارة الشئ بهذا الى خلاف بعضهم

حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزءه الا هم ايضا عرض في ان لا الى خلاف المتقدمين حتى يروا ان كان
المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيل قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته
اولها يساوية في برهان الشفا وبانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف
المتقدمين لنقله ايضا البتة لانه اوقف بحالهم ولم يقل انه اشد تحقيقا وفيه ما فيه قال كالمجسم
الطبيعي في قولهم كل جسم فله خير طبيعي فان الجسم الطبيعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي
هو مسألة من مسائل العلم الطبيعي عين موضوع العلم الطبيعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبيعي
وايضا الطبيعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي يقع محمولا في هذا القول ثم علم ان ليس المراد
من الجسم الطبيعي في امثال هذه المواضع لفعله بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع
العلم الطبيعي ليس الا هذا دون ذلك قال الشافعي الحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة لمس
فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسألة من مسائل الطبيعي موضوعا نوع الجسم الطبيعي
الذي هو موضوع الطبيعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة للمس فانها لا توجد الا في
الحيوان دون غيره قال والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو
موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبيعي نوع من انواع الجسم الطبيعي هو موضوع
العلم الطبيعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد
الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبيعي قوله او بان كل جزء موضوع لمسألة كما يقبل الصفة
تفسر وتبدل باخرى ثم بغض الاعاظم المراد بالجزء الخرج الخارج فان الجزء المحمول قد يكون
اعم فجعله موضوعا واشبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصنعة
انتهى ثم اعلم ان الناطق ضمير جزئه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منتهى بقوله
موضوع المسألة جزئ لموضوع العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع
العلم فانه يلحق الجسم الغضري البسيط بواسطة البيولي الغضرية المساوية له تحقيقا انتهى فيكون
المراوح اسن الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسألة من مسائل العلم الطبيعي

اعني ان
الشيء خلاف
المتقدمين في تفسير
العرض الذاتي
ولذا هو مضمون
تفسير عرض ذاتي
بما يلحق الشيء لذاته
او ما يساوية
تحقيقا لا يدل على
ان يكون تفسير
الذاتي خلاف المتقدمين
اصلا بل قد

مولا عبد الجبار
ح ١٢

وحكم بجزئية الموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بنا وعلى ان الجسم الطبعي الذي هو موضوع
 مركب منهما ومن الهولي ومن تبدلها بتبدلها باختصاصها ولا يصح ان يراودها الصورة
 النوعية لانها ليست بجزء لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية
 ليس من مسائل الطبع حتى يصح به ان يقال ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي
 على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطبل مع اعتباره كونه ذا صورة نوعية كما في
 فلواردين الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة ام فانها جزء لموضوع العلم
 ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزوه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع
 العلم موضوع اسئلة فيكون الراود من الصورة المذكورة الصورة النوعية فانها جزء للجسم
 العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبع ومن تبدلها بتبدلها بانواعها
 فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء
 كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت وتحركت الى مكانها الطبيعي على سمت
 خط مستقيم لانه اقرب الطرق او صولها الى مكانها فاحرق ما حاذها من الخشب ونحوها
 وكالماء فانها تتقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر
 لفظ النوع في الحاشية النتهية بعد اللام اجابة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه
 مضاف للموضوع للتلايد وان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية النتهية المذكورة فانها
 تدل صراحة على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم وانه بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجوز
 البحث عن جزو النوع مع كونه مبينا له بعيد كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة
 في القول المذكور فليس الا من جهة ان الصورة عرض ذاتي للجسم الكذا هو موضوع للعلم الطبعي
 لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصورة اعراض في اتيه للجسم العجيب
 من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعترض على قول المحقق المدقق بان الضمير
 جزوه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

سواء كانا على ح ١٢

سواء كانا على ح ١٢

سواء كانا على ح ١٢

عن جزء النوع ووجه العجب نظ فان غرض المفيد من كلامه ليس الغرض على كلامه تحقيق
بل على الفهم من كلام المحشي اعني رجوع ضمير جزوه الى النوع بان فيه تجوير البحث عن المبان
قال الشا او يثبت له ما يعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع ذيل
قوله او بان يجعل نوعه موضوع المسئلة فالاصل انه قد يجعل نوع موضوع العلم موضوع
المسئلة ويثبت له ما يعرضه لامر اعم آه قوله واسطة في البتوت على احد الفسطين آه
وهو ما يكون الواسطة وذوها كلتاها معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو
ما يكون ذو الواسطة فيه معروض للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشيء بهذه
الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج
فيه الى شرط عدم تجاوزه الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم قوله
والبحث عما هو عرض آه مشتمل على السؤال في الجواب اما الاول فاشارة الى المحشي بقوله
والبحث الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجوير بحث
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بط الظهور بطلان مبناه فانه قد يجب عما
عرض في اتى لنوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض
عرض غريب لموضوع العلم لا ذاتي له فانه تحققه بواسطة الامر الاخص وهو النوع والثاني
ما اشار اليه بقوله لكانه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض
الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي له لرجوع البحث المذكور اليه بناء على النظر
بين محمول المسئلة والعلم قوله فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوزه الواسطة التي تكون
اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة
كان النط ان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجوير بحث عن العرض الغريب
لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجوير بحث عن العرض الغريب موجبا وملتزما
للفرق المذكور عبر عنه بتغييرا عن الشيء بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوزه الواسطة

التي تكون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو على تقدير عدم تجزير البحث
عن العرض الغريب وابقا تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
على حاله دون ما اذا حمل على المسامحة بان اريد به ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية استل
نسبت الى ذات المعروض سواركان عارضا له بذاته او بامر لسياديه او بالامر الاخص والاعم
بل الشرط على هذا التقدير ليعبر المقص وهو تميم البحث لخروج البحث عن العرض الغريب لموضوع
العلم مع انه داخل على هذا التقدير فيه وتبحث اما اوله فبانه يجوز ان يكون لموضوع العلم
يعرض له بواسطة الامر الاعم قيود مخصصة له بحيث يكون ذلك العرض عرضا ذاتيا له فلا
يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب فلا حاجة اذن الى اعتبار الشرط المذكور لالخروج
ذلك العرض عن العرض الغريب الا ان يقع على اعتبار التقيد المذكور فيقلب الموضوع لان
الموضوع الذي كان سابقا سلقا صار الان مقيدا فيكون البحث عن العرض الذاتي
للموضوع الآخر لا للموضوع السابق ههنا واما ثانيا فبما قد بعض الاعاظم من ان تجوز
عن العرض الغريب ليس تجوزا مطلقا بل العرض الغريب الذي هو عرض ذاتي لنوعه او
لما هو اعم من نوعه لشرط ان يكون نفسه من نوعه او لنوع العرض الذاتي او اعم منه بشرط
ان يكون نفسه او نوعه وهذا لان البحث لا يخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما يغير
لامر اعم من الموضوع فان البحث حينئذ يخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط يحتاج اليه
على كل تقدير قال الشرح به ناقد التنزيل هو المحقق الطوسي قال الشرح كل مسكر اثم
حرام فان شرب المسكر الذي هو موضوع في هذا القول الذي هي مسئلة من مسائل علم
الفقه الذي يبحث فيه عن افعال المكلفين نوع موضوع هذا العلم وهو افعال المكلفين في شرب
الحرمة التي هي للموضوع بواسطة انه مني عنه وهو وان كان اعم من موضوع المسئلة لتحققه
في غيره كالقتل والسرقة فانما ايضا نهيان عنها لكنه ليس اعم من افعال المكلفين لان
المنهي عنه لا يكون الا الفعل من غير غيره ثم ان الفاضل الزوي قد نقل كلام السيد السند بهذه

العبارة منشأ الاشتباه للمحقق الطوسي سواء اخذ المسئلة فان المسئلة هي ان من الحرام
 المسكر كما ان مسئلة النجوى ان من المرفوع الفاعل منه المبتدأ قال ان هذا مع مخالفة
 لفظا وهو موقوف معنى حيث يجري الدليل على اثبات حرمة المسكر لا اثبات المسئلة للحرام
 لا يدفع اصل الاشكال فان محمول المسئلة عارض لموضوعها لا امر عام فيكون عرضا غريبا
 بالنسبة الى موضوع المسئلة وهو اصل الايراد وكلام بعض النحاة فمنه الفاعل لا ينبغي ان يشعر بان الحكم على
 بعض المرفوعة بالفاعلية وكفاك قول النحاة ان الطرف من خبر المبتدأ تقدم عليه قال الشافعي
 او جعل عرضا لذاتي الضمير ارجع الى موضوع العلم يعني فيجعل العرض لذاتي لموضوع العلم موضوع المسئلة
 قال الشافعي او نوعه الضمير يرجع الى عرض لذاتي يعني فيجعل نوع العرض لذاتي لموضوع العلم موضوع
 المسئلة في قوله وفي اربع صور اه اشارة الى ان الضمير المحرور في قول الشافعي وثبت له العرض لذاتي
 ضمير المفعول في ما يلحقه اربع الصور كل واحد من عرض لذاتي ونوعه وان لا يغير كما يتوهم من قول القائلين اذ لا وجه
 للتخصيص فان يدين العرضين كما يكون لنوع موضوع العلم كيانا للعرض لذاتي لموضوع
 العلم ايضا فيكون اربع صور كما فصله المحقق في قوله تقوله لم كل حركة منطبق على الزمان
 اه فالحركة التي وقعت موضوعه في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العالم الطبع عرض
 ذاتي للجسم الطبعي الذي هو موضوع العلم الطبعي وثبت له الانطباق الذي هو عرض ذاتي
 لما قوله تقوله لم كل حركة تنقسم الى غير النهاية في هذا القول مسئلة من مسائل العالم الطبعي وقد
 وقع فيه الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع العلم الطبعي وثبت له الانطباق
 الى غير النهاية بواسطة الاتصال الذي هو اعم من الحركة لا عن موضوع العلم الذي هو جسم
 فان الاتصال لا يكون بالذات للجسم وبهذا يستنبط اندفاع ما قد قيل اي ورود
 من ان الاتصال قد يوجد في غير الجسم ايضا كالزمان فيكون ثبوت الانقسام الى غير
 النهاية للمحركة من جهة الاتصال الذي قد تجاوز من موضوع العلم الطبعي والجسم
 فكيف يصلح البحث عنه فيه فان شرطه عدم تجاوز الواسطة الا عن موضوع العلم وجه الاندفاع

ظنان معنى التجاوز فيما علموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزا الى غيره
 بحيث يلحقه بالذات ومن العلوم ان تجاوز الاتصال عن الجسم الى الزمان ليس بهذا المعنى
 لان المحوقة به بواسطة الجسم الذي له الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض للزمان
 بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بواسطة ويمكن الاندفاع
 عنه بوجه آخر هو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه
 عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذي هو الواسطة الاعم عن الجسم الذي هو موضوع
 العلم الطبيعي الى الزمان الذي هو عارضه لا يضربنا اذ لم تجاوز عن عارضه قوله وشال باذكر
 يعنى في الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد من ان يسكن بينهما فان التحرك
 بالحركتين المستقيمتين الذي هو موضوع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل العلم
 الطبيعي نوع للعرض الذاتي لموضوع العلم الذي هو الجسم فان العرض الذاتي له المتحرك المط
 من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الانواع منه والسكون الذي
 يثبت للمقيد عرض ذاتي له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول شارة الى رد ما قد
 الفاضل الزيدى من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين
 نوع من المتحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبيعي قد ثبت له السكون اللاحق لاسم
 لكن لا تجاوزا في العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبيعي قوله كقولهم كل حركة بطيئة لا يخل السكون
 بينهما فهذه القول مسئلة من مسائل العلم الطبيعي ووقع فيه الحركة البطيئة التي هي نوع
 من مطلق الحركة التي هي عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبيعي موضوعا وعدم تخلل
 السكون عارض لاحق له بسبب الاتصال الذي هو اعم منه لكنه ليس بعالم متجاوز عن
 موضوع العلم قوله وبالجملة يكون موضوع مسئلة آه اشار بهذا القول الى ان تجاوز البحث
 بان موضوع المسئلة لا يخ امان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عدة انحاء الاول بقوله
 يكون موضوع المسئلة ثم بين محمول المسئلة ويكون محمولا آه و اشار الى انحاء الثاني

بقوله وربما يكون موضوع المسئلة أه يعنى ان تركيب موضوع المسئلة يكون على أربعة أنواع
 منها ان يكون مركبا من موضوع العلم والعرض لذاتى لموضوع العلم ومثلثة للمشى بقوله
 بل الجسم المتحرك يجمع فيهما تنفذا وتسمى وطبعى معان فان الموضوع فى هذا القول الذى هو
 من سائل العلم الطبعى مركب من الجسم الذى هو موضوع للطبعى والمتحرك الذى هو عرض
 ذاتى للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتى لموضوع
 العلم ومثلثة بقوله بل الحيوان المتحرك يخفى عن ارادة فان الموضوع فى هذا القول الذى هو
 مسئلة عن سائل العلم الطبعى مركب من الحيوان الذى هو نوع لموضوع العلم الطبعى الذى
 هو الجسم وعن المتحرك الذى هو عرض ذاتى للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع
 العلم والعرض الذاتى لهذا النوع ومثلثة بقوله بل الحيوان المرید يتخلف حركته عن ارادة
 التحريك فان الموضوع فى هذا القول الذى هو من مسائل الفن الطبعى مركب من الحيوان
 الذى هو نوع لموضوع العلم الطبعى الذى هو الجسم من المرید الذى هو عرض ذاتى للحيوان
 ومنها ان يكون مركبا من العرض لذاتى لموضوع العلم والعرض الذاتى لهذا العرض
 الذاتى ومثلثة بقوله بل بطوء الحركة يتخلل السكون بينه فان الموضوع فى هذا القول الذى
 هو من مسائل العلم الطبعى مركب من الحركة التى هى عرض ذاتى لموضوع العلم الطبعى الذى
 هو الجسم ومن البطوء الذى هو عرض ذاتى للحركة قوله والحال اه اشارة الى ان طريق
 البحث لا ينحصر فيما ذكر اذ قد اريد البحث على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه
 المنسوبة اليه سواء كان من الامور المذكورة او لا فانه قد يبحث فى العلم عن العرض الذاتى
 للعرض الذى هو عرض ذاتى للعرض الذاتى لموضوع العلم الا ترى انه يبحث فى العلم
 الطبعى عن التقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم الطبعى الذى
 هو موضوع العلم الا ترى انه يبحث فى العلم الطبعى عن التقدم والتاخر العارضين للزمان
 العارض للحركة العارضة للجسم الطبعى الذى هو موضوع العلم الطبعى فانه قد يقع فى قوله ان

على هذا القول لا ينافى مع ما تقدم ذكره

وبالجملة أه المقصود بهذا القول استيعاب جميع أنحاء البحث في العلم لئلا يتوهم اختصاص البحث
 ببعض دون البعض كما يتوهم من الحاشية الجملية انتهى لأن هذا القول يدل على أن
 ليس المقصود من قوله السابق تبين أنحاء البحث على طريق الاستيعاب والاختصار
 قال ثم فنقول بما يجب فيه عن عوارض الذاتية أه تفرع على ما يفهم مما تقدم من قوله أو
 بأن يعمل أه من أنه قد يجب في العلم عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي
 إلى غير ذلك فهذا القول جواب يراو يراد على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يجب
 فيه عن عوارض الذاتية من أن هذا التعريف يكاد أن لا يصح فانه يدل على أنه لا يجب
 في العلم إلا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره مع أنه قد يجب
 فيه عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتي إلى غير
 ذلك وتقرير الدفع أن تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يجب
 فيه عن اعراضه الذاتية محتمل ليشتمل البحث عن جميع الاعراض
 سواء كانت ذاتية لموضوع العلم أو غيره كالنوع ونحوه فإن
 المراد به ما يرجع البحث في العلم إلى العوارض الذاتية لموضوع
 العلم أما على التقدير الأول فظروا على التقدير الثاني فإن البحث عن العرض
 إنما هو لإبانة العرض الذاتي لموضوع العلم كما يستطلع عليه فبحث يرجع إلى البحث عن
 العرض الذاتي لموضوع العلم ولا شك في تحققه ثم علم أن تقرير الدفع بهذا النمط انما يتيقن
 على التوجيه الثاني من التوجيهين الآتين في قوله وأما تعريف المتأخرين أه بعد حل قولهم
 ما يجب على ما يرجع دون التوجيه الأول أو على هذا الإجمال في التعريف حتى يصح به أن يقيم
 له محل تفصيله ما ذكرنا بل اختيار بعض شقوق البحث وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع
 العلم وترك شقوق أخرى إذ عرفت هذا فينبغي للشأن أن يورد كلامه بهذا النمط فنقول بما يجب
 عن اعراضه الذاتية ما محمول على السامحة اعتمادا على ما يفصل في مقامه ومحل تفصيله ما ذكرنا

لا يلزم في انه الى آخر قوله لمن تتبع ليكون بياناً للتوجه بين علي ان فيه اختصاراً ثم يورد
 بعده هذا مبني على الفرق الى آخر قوله لا يخفى عن احدهما ليكون متعلقاً بالتوجيه الثاني ثم يورد
 قوله وقد نص الشيخ الى آخر قوله كما تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت اه قال الشارح
 اذ لا يربط ليل لقوله تفصيله ذكرناه قد السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلم
 عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقفاً على سبيل التطفل وارجا الى البحث عن الاحوال
 المشتركة التي هي اعراض ذاتية لموضوعاتها المتضمنة اياها قال الشارح وقد نص الشيخ في الشفا
 بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه اه في هذا القول ما يبدان على ان قولهم بما يبحث فيه
 عن اعراض الذاتية محل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع
 الصناعة بما يبحث فيها وكذا تنقيصه ان المسائل هي القضايا التي اه يدل على انه قد
 في العلوم عن الاعراض التي ليست اعراضاً ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه او غيره مما يكون
 اخص من موضوع العلم ويكون له بوجهه بواسطه هذا الاخص اما دلالة القول الثاني في
 واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطفت قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة
 يقتضي ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هي الاعراض التي لا تكون اعراضاً ذاتية
 لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل في العطف مغايرة المعطوف للمعطوف
 عليه لا بد ان يقع تعريف التاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراض ذاتية محل تفصيل
 المذكور ليطابق كلام الشيخ في الشفا ثم اعلم ان ضمير لها واليهما الواعين في كلامه عائد الى
 الاشياء المذكورة فيه سابقاً حيث قد الموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن جواهر
 المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الشارح نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واد
 بده عبارة اخرى قوله لا خلاف في ان ما يعرض اه رد على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ من ان
 على انه قد يبحث في الصناعة عن الاعراض التي ليست اعراضاً ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه
 ولفظه مما يكون انحصار من موضوع العلم ويكون له بوجهه بواسطه هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

ة الاحوال المنسوبة على ان المراد بالاعراض التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه مما
 يمكن لاحد من المتقدمين والمتأخرين خلاف في ان يعرض للشيء بواسطة الامر ان
 كما يعرض الشيء لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشيء والعرض الغريب لا ينسب الى
 ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح
 ح من الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
 الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة في ذكر لفظ الاعراض بالذاتية بعد ذلك
 لما كان في قوله الاحوال المنسوبة ايها فمكبره لفظ الاعراض الذاتية بعده للبيان في رفع الالهام
 فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة عطف تفسيرية ولا شناعة فيه اذ قد يحى العطف
 للتفسير ايضا و مراد الشيخ بالاعراض الذاتية في تخصيصه بان المسائل هي القضايا لا الخ العوارض
 الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت تنقسم الى قسمين قسم يكون شموله لجميع
 افراد الموضوع على الانفراد كالتيخير للجسم فان كل جسم متخير وقسم يكون شموله له على سبيل التقابل
 بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجة للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
 فتشمل جميع افراد العدد لان فردا من افرادها لا يخرج اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
 الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثاني بقوله او لانه او عوارض فان
 في هذه الصوة وان لم يكن العرض لذاتي بانفراده شاملا لجميع افراد الموضوع لكنه مع
 له شامل لها البته فمراد المحشى من الاطلاق المذكور في قوله العوارض الذاتية الشاملة لا فردا
 المعارض على الاطلاق غير ما اراد منه في قوله ما يشمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
 منه في القول الاول العموم فيكون احوال ان الشمول يعتبر في العرض الذاتي لا افراد المعارض
 اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل في القول الثاني الانفراد فاما
 يشتمل جميع افراد المعارض على سبيل الانفراد من دون المقابل وللهذه عليك ان
 دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في ان يعرض للشيء بواسطة الامر ان

لا يبحث عنه في العلم اذ عاود بلا دليل وما وقع في عبارتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تجعل محمولة بما هي اعراض غريبة
له وينقدها منها تضيته لانها لا يبحث عنها اذ لا بان يثبت لافواع الموضوع ولا بان يثبت
للاعراضه على انه لو لم يخبر البحث الاعراض الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يخبر ان يقع
موضوع المسائل الا لموضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة
لنوعه لان عرضها للنوع بواسطة الامر العام وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها متاثل قوله قد خصنا
وهو تلميذ الشيخ تايميد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه فانهم اشمن تجوز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تخصيصه بمينار في كتابه المسمى بتحصيل
من انه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذا انظر ان التلميذ
لا يخالف لاستاذة فحصل كلامه بمينار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم اخلل من ثلث وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له ايا بواسطة الامر المبين والا فصر
او الامر فقط الامتياز بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم وصار النظر في موضوع معين
نظر الى موضوع موضوع علم لاتحاد العوارض ههنا وثانيها انه لو لم كون العلم الجزئي علما
كلها لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون عيبا
عن موضوع كل علم ينار على ان ما هو عارض لاحد عارض للآخر كما عرفت آنفا فصارت
كلها وقيل ان المراد بالعلم الجزئي العلم المطع وبالعالم الكلي العلم الالهي وصرح دخول الاول
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة فلا يخفى على من له ادنى تفكير وثالثها
انه لو لم كون العلوم متباينة لان تبين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بل ان يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة ان التلميذ

لما تجاد العوارض قد بعض الاعاظم لعل يهينها اراد بالاعراض الغربية التي نفى عن تجويز البحث
 عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعات
 لا يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض
 الغربية لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع او
 اعراضها ودخل علم في علم آخر وصيرته النظر لاني موضوع معين بل انما يلزم دخول الاشياء
 المتعلقة بالانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولافساد فيه كذا لا يلزم من تجويز البحث
 عن الاعراض لذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة
 الى اصل موضوع الصناعة صيرورة العلم اجزئي كلياً فان العلم الكلي بحث فيه عما يحصل
 من جهة الوجود والذي هو اعم واه لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن الجزئ
 التي عرضت للموضوع بواسطة امراض اعم ومباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كلياً
 لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ونوعه ولاعرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم قال الشارح واما
 تعريف المتأخرين آه موطوف على محذوف كانه قد واما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما
 تعريف المتأخرين حيث لم يأخذوا فيه آه قال الشارح فاما محمول على السامحة بان ذكرها
 شقاً واحداً وهو كون العرض عرضاً ذاتياً لموضوع العلم وتركوا اشتقاقاً اخر اعتماداً على
 ما يفصل في مقامه قوله حاصله آه توضيح ان حال محمول العلم كمال موضوعه فكما انه
 قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فلكل محمول العلم قد يكون عين
 محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منها قولهم كل جسم فله خير طبعي ومثال
 الغيرية من كل منها قولهم كل فلان لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع
 في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فقط واما على تقدير
 الغيرية فنبان العرض من بحث محمولات المسائل ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذاك
 هو المفهوم المردود بين محمولات المسائل كالتعلق بالخرق وعدمه بنار على ان بثبوتها لا يمكن الا بغير

شق منه لنوع موضوع العلم مثلاً وشق آخر لنوع آخر له فابنت شقوقه لنوع نوع من
 موضوع العلم فيرجع البحث شق ايضاً الى العرض الذاتى الموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله
 وانت تعلم آه وهو شتم على اعتراضين اشار الى الاول منها بقوله ان المفهوم المردود
 حاصله ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل كاستثناء الخرق ومقابلته اعتبارى
 فكيف يحث عنه في العلم لان البحوث عنه فيه لا يكون الا باهى احوال حقيقة للموضوع
 على ما يحكم به الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثانى وشار بقوله
 ايضا آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردود الذى قلتم بكونه عرضاً ذاتياً للموضوع العلم
 يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها انما
 يكون من جهة ابانتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال
 اليه فيكون تلك المحولات حائراً غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع
 ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعتراضاً غريبة وآه
 بقول الشيخ في برهان الشفاء للاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية
 اى العلوم البرهانية واثبت بغير ما فى كلام الاعتراضين من الخلل انا فى الاول نباية ان
 اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التى لا تكون موجودة فى الخارج بانفسها وان كانت
 موجودة فينبشاً انتزاعاً فم ان المفهوم المردود من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ
 انتزاعه وهى محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم صحة البحث عنه اذ لا يلزم كمال الوجود
 بالبحث في موجودة فى الخارج بنفسها الا ترى انهم يحثون ان الصورة الجسمية لا تجرد من
 الميولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتزام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم
 الخرق والالتزام ليسا بوجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مختزلة لا تحقق لها
 فى نفس الامر بالذات ولا منشأ انتزاعاً فم انه لا يحث عن تلك الاحوال فى علم
 لكن لانهم ان المفهوم المردود بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك فى انه

البرهنة العقل عن منشأ صحيح وهي محمولات المسائل وأما في الثاني فبان كون
 المسائل على اعتراض غريبة موضوع العلم لا يوجب بان لا تكون مقصودة بالذات كيف
 وإنما اعتراض في إثبات موضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان
 فيبحث عنها غاية ما في الباب أنها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن شناعة
 فيلزم الشيء الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب غير مقصود في باب آخر و مراد
 الشيخ من الاعتراض الغريبة المذكورة في قوله الاعتراض الغريبة أه ما كان اعتراضا غريبة
 لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة إلى موضوع العلم حتى يصح التأييد به ثم
 اعلم انه يريد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غريبة موضوع المسئلة لموضوع العلم
 انما هو عن المفهوم المردود بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم
 اعتراضا آخر ان احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات
 لان المقصود بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردود بين تلك المحمولات لموضوع العلم
 ودون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات آخرها
 انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردود في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات
 ولا اقل من ان يذكر حينئذ من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله بتحقيق المقام أه
 جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين وهو
 العلم بما يبحث فيه عن عوارض الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث
 هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعريف والعموم والخصوص فتشتمل جميع الجنيات
 التي تعتبر معها وتحد معها ذاتا ووجودا اعني شرط الشيء لا الطبيعة من حيث العموم
 من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها متخصصة
 ببعض الافراد وموجودة فيه اذ على تقدير اعتبار احدي بائين الجنيتين يلزم ان لا يصح
 البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

يجت في العلم من جهة كلتا الحيتين فالعوارض التي تلحق الطبيعة باحدى الحيتين كقولنا
وان كانت عرضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيتة الاخرى لعدم كونها لها بذاتها
او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه
المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيات التي تعتبر معها لا بد ان يعرض لاهدهما بالعرض
للاخر والا يغوت الاتحاد فموضوع العلم الطبع هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم
اي من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اي من حيث شموله وتخصيصه
ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتيخير فانه عارض له من حيث تناوله
لكل فرد من افراده اذا من جسم يخ عن التخير يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء
على الاتحاد بجميع مراتبها وجثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له
اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللاسطة فانها
عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اي الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث
بناء على اتحادها مع جميع جثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا
اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبرنا الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع
النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بواسطة
الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها ما كان بواسطة الامر
وهو متحرر منها سوا كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص بالعرض
وهو في غيره يكون لحوقه عين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لاس من حيث انها خصوصية
موصلة للعام بل يلاحظ نفس مع غزال النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه وبما يناله وان كان
مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الامر من هذه حيثية عرضا غريبا
للطبيعة لان لحوقه لها ما هو بواسطة المنفصل المبين هو الاخص فيشتمل عن العارض
بواسطة الامر الخاص كل نوع انما هو باعتبار الاول دون الثاني فلا يكون البحث عن

الذي للنوع ح من الاعراض لغريته لموضوع العلم فانه عرض في اتى له ايضا وده تقرر
 منها انه ما ذاراد المحشة لقطع النظر عن خصوصية الخاص الذي حكم به ان الخاص يتحد مع
 الطبيعة من حيث هي ان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في الحاط العقل ففيه انه لا يلزم
 منه الا ان يكون العرض الذاتي للاخص عرضا دائما للطبيعة باعتبار الحاط وهذا كما
 ترى لان مدار العرض الذاتي وعدمه على ثبوت الواسطة وعدمه في نفس الامر لاني
 الحاط وان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في نفس الامر فلما قل ان يقول ان
 الاخص على هذا التقدير لم يبق خص حتى يصح بان يقد انه يتحد مع الاعم في نفس الامر منها
 ان بابنية المحشة لا يجري الا فيما هو اخص بحسب الصدق وكون ما هو اخص بحسب التحقق
 فان ما يعرض لهذا الاخص لا يلزم ان يعرض للاعم بالذات حتى يكون عرضا ذاتيا له
 لا ترى ان عروض الكون والفساد للصورة النوعية التي هي اخص بحسب التحقق من جسم
 الذات ليس للجسم من حيث هو بالذات ومنها انه يلزم على ما ذكره المحشي ان يكون العرض
 الذاتية مثلا للجسم الذي هو اخص من الموجود بما هو موجود والذي هو موضوع للمالي عرض
 ذاتية للموجود بما هو موجود وايضا فيكون العلم انجز في اي الطبع علم كلي الى علماء المياد
 نمايز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الامر للاخص
 من الاعراض الذاتية لموضوع العلم يتعلق القصد او لا وبالذات المعرفة حال موضوع العلم
 لا لموضوعات المسائل فلم يكن المسائل ح مقصودة بالذات ومنها ان القول بان
 هو عارض للامر الخاص عارض للطبيعة من حيث هي قول لا يقبله العقل السليم كيف
 على هذا يلزم ان يكون البحث في العلم حقيقة عن القضية المنقذة عن الطبيعة من حيث
 هي والعرض الذاتي لها التي هي مملكة قد ما يتبع مع انه لا يبحث فيه الا عن المحصورات
 وده كلمات اخر تركنا ما خوفا للاطالة قوله وهذا لا يجري في العارض آه دفع لما يتوهم
 من انكم اذا جوزتم كون العارض للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم اي الطبيعة من حيث هي

على تقدير عزل نظر الخاص عن الخصوصية بناء على انما يكونان متحدين فما يكون عارضا
للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والاعم كين الاتحاد فينبغي ان يكون العارض للاعم عارضا
ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير العزل
كك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما يخص
بجعل يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات وكون العكس في تقرير الدفع ان الاسم
لما كان بوحدة المبهمة صالحا لان يحصل لكل قيد مخصوص له متحد مع الاخص اى اخص كان
سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لاعم خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في
اخص آخر متحد معه ايضا فلما يصح عد العارض التي تلتحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا
ذاتية لذلك الاخص او منشأه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس له الا بوسوسك لو هم بان
الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشيء المطروحية الاطلاق والعموم آية عن اتحادها مع الاعم
تكييفا يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هي مرتبة مطلق الشيء
المطروح فيكون المراد منح نفسه من حيث هي مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية وتل
في تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدة المبهمة متحدا مع الاخص اى اخص كان سواء كان اتحادا
بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتي للاعم عارضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع نظر
الخاص عن الخصوصية اذ لابد للعرض الذاتي من اختصاصه بالمعرض هو منتفعا لانه لما صح
وجود العام في الخاص الآخر صح وجود عارضه فيه ايضا فيتجاوز العرض ح عن الخاص الذي
كونه معرضا له الى اخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي
يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما بنه عليه المحشي ايضا فيما سبق بقوله فما ين
العرض الذاتي هو العارض للابل الاعم او الاخص على الوجه الذي سبق للعارض الاعم او
قوله فتأمل لعل اشارة الى الاعتراضات التي تروى على التحقيق وقد بنيناها فنذكرها قول
آه مخطوف بتقدير ان المصدرة على قوله ان العنبر في موضوع العلم آه وجوابا خريث

الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن ارضية الذاتية أو حاصله ان موضوع
 كل علم عبارة عن حقيقة من حيث انها سارية في الافراد جميعها لا بعضها لا باعتبار الحيثية الاولى
 فقط كما يتوهم في بادى الرأى فيكون العارض الذاتية لموضوع العلم منقسمة الى قسمين قسم يكون ارضية
 الحيثية الاولى وقسم يكون عروضة له بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث في العلم عما هو عرضي له
 لموضوعه بحيثية السر بان موضوع العلم الطبعي يكون ح حقيقة بحسب من حيث انها سارية في الافراد
 سواء كان اجمع كالخيزر والشكل الطبيعيين فانما يلحقان لما جرت انهما سارية في جميع افراد الجسم او بعضها
 كالقوة اللامسته ومنتاع الخرق فان الاول لاهة حقيقة بحسب من حيث انها سارية في الحيوان فقط وغيره الثاني
 لاحق له من حيث انها سارية في الفلك ودون غيره فالعرض الذي يظن في بادى الرأى
 انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم او بالذات وللاعم اى موضوع العلم ثانيا
 وبواسطة ليس عارضا لك في نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اى الموضوع
 العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث عن هذا العرض بحثا عن
 عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتى له ولا يجزى هذا البيان في العارض
 لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح به ان يقال ان العارض للاعم عرض
 للاخص من حيث انطباقه عليه كالأوبعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب
 الاول من لزوم كون العلم الجزئى علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية
 لموضوع العلم الطبعي مثلا كالخيزر والشكل الطبيعيين والقوة اللامسته ومنتاع الخرق والانتفاع
 تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه ساري في بعض الافراد كالجسم الاولين
 في الثاني والفلك في الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعي الذي هو علم جزئى في العلم الالهي الذي هو
 علم كلي فصار العلم الجزئى علما كليا فلم تمايز العلمان وما اورد على الجواب من ان حثية السر
 اما حثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والا لان لوجبان ان يكون موضوع العلم
 نفس الطبعية فيكون القضية المنعقدة منها محلة قدائية اذ هي عبارة عما يحكم فيه على نفس الطبعية

من حيث هي مع ان المسائل تجسبان تكون من القضايا المحصورة وايضا لا يكون لها حقيقة
الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه ان هذا المركب بتقيدي فهو كما ترى او مرتبة
من الهية فهي ما موجودة في الخارج او الذهن فتخصصت لشخصت بالوجود الخارج والذ
فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية فعنه اننا تحت الشق الثالث ونقول انه شرح
وبيان المرتبة من مراتب الهية اعني الهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد هي اخص
من نفس الطبيعة من حيث هي اذ هي قد توجد مجزأة عن الافراد ولا نهم ان القضية المنعقدة
من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع شخصيته ياتي عن الصدق على الكثير وهذه المرتبة
لا تاتي عنه ووجود الشيء في الخارج او الذهن لا يوجب ان يعتبر و يلاحظ مع حيثية الموضوع
الخارجي او الذهني حتى يكون شخصيا يلزم عنه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم
اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن شبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراضه الغريبة في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص
مبنيا على ان المعتبر في موضوع العلم ان يبحث فيه في الجملة عن اعراضه الذاتية سواء
فيه عن اعراضه الغريبة ام لا قال الشافان قلت آه سوال على قوله فاما محمول على المسألة
آه قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة والفرق بين محمولي العلم
والمسألة لدفع شبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر في العرض الذاتي هو
لجميع افراد المعرض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابلة كل عرض محمول من عرض
المسائل محمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا لا و
نوع عرضها الذاتي مثلا وان لم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابلة اي محمول
المسائل الاخر و اعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض
ذاتي لنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة
لموضوع العلم لرد شبهة ولما كان تقرير قول لسائل بهذا النمط مما لا يخ عن فلسوفه

قال السيد ابو الفتح

لا يفيده ادعاه من اندفاع شبهة به فانما كانت الا ان تعريف المتأخرين لموضوع
 العلم والى على انه لا يبحث فيه الا عن عوارض الذاتية دون غير مع انه قد يبحث فيه
 عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع فيتميل الشمول لا تندفع على انه لم يعتبر التأخر
 في تعريف العرض الذاتي الشمول وقرر المحشى كلام السائل بنط آخر حيث قد مضى السؤال
 على فهم ان الاشكال في العارض الاخص توضيحه ان السائل لما توهم ان شبهة انما هي العارض الاخص
 بناء على ان ما يعرض الشيء بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه او النوع لما كان اخص منه يجب ان يكون
 ما يعرض ايضا اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا لان الشمول لجميع افراد المعرض معتبر في العرض
 الذاتي وهو لما لم يوجد كيف يكون ضادا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث في العلم مع
 انه قد يبحث عنه فيه ايضا فاختل تعريف المتأخرين على انه لا يبحث في العلم الا
 عن العوارض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى دفع شبهة الى
 ارتكاب التكلف بالمساحة او الفرق بين محمولي العلم والمسئلة فانه يمكن دفعا بان يقم
 انما لان الشمول بانفراده معتبر في العرض الذاتي بل اعم منه من الشمول مع مقابلة العارض الاخص
 وان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعرض لكنه شامل للجميع لئلا يتبع مقابلة يكون ضادا ذاتيا لثقل جواب
 الذي اوردته انه بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشى حاصله بقوله ان الاشكال
 انما هو في العارض لا المراضاه ان الشبهة ليست في العارض الخاص بل فيما يعرض
 الشيء بعد التخصيص بالتخصيص لا ريب في ان العارض الكذائي ليس عرضا ذاتيا بل عرضا
 غريبا فينبغي ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بالعمومية ومن الظاهر ان هذه الشبهة لا تندفع
 بتعميم الشمول في العرض الذاتي لان ما يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عرض غريب بخلاف
 وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل المقابل فالى ارتكاب التكلف باجواب
 المذكورين في الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ولكن اجواب عن السؤال بان اتينا بالعارض
 على التوهم ليس من شان العقل وقوله وقد عرفت اه اشارته الى انه لا حاجة الى التكلف باتخاذ

المسامحة او القول بالفرق بين محمول العلم ومسئلة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على قول
 المتأخرين لموضوع العلم فيمكن فهمه بوجه وهو انه قد عرفت سابقا من قبل تحقيق المقام انه هو كما
 مشتق على الدفعين اشار الى اولها بقوله ان المعبر في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله
 وان المعبر في موضوع العلم حقيقة آه وقد عرفت مناهما وما عليها فقد ذكر قال فان قلت لم يحل
 اه ايراد على جواب السؤال تبصيح الشيخ خلاصته ان الشيخ لم يصرح ان ما يعرض الشئ بواسطة
 الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشئ حتى يتم به اجواب بل صرح بخلافه
 حيث يفهم ما نقله الش من قوله والقسم المستوفاة آه ان العرض الذي يكون شموله لافراد
 المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي له مع ان الحق وعرضه لانهما
 بواسطة الاخص قوله وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قد الفاضل الزدي من
 ان الاختلاف النوعي بين مستقيم والمنحني محل نظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي
 بين مستقيم والمنحني ليس محل للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل تقاطعه مع الخط مستقيم
 زاوية قائمة وكون المنحني فان له لوازم اخرى تختلف باختلاف انحاء الانحناء واختلاف
 اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع بان يكون مستقيما
 واحدا والمنحني انواعا مختلفة وفيه نظر من وجهين الاول انه ان اردتم بقوله اختلاف
 اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت
 لوازم المهيئة او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن المهيئة الكلية المقيدة بالقيود العر
 كالرومي والجبش يستلزم اختلاف مهيئة الملزومات بالنوع فمنوع فانه من انطوائها
 لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا
 لازم للجبشي والبياض لازم للرومي مع ان مهيئة الرومي والجبشي متحدتان بالنوع وقس على
 حال لوازم الشخص ان اردتم به ان اختلاف لوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها
 بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم المهيئة يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع فممكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم
 والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامه والاختلاف لوازم ما بينهما وهو محتمل
 لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون المهيته والثاني ان الخطوط المستقيمة
 تكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف
 النوعي كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف
 فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولوقيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف
 الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف
 الاول لواجب ختلا فانوعيا يلزم ان يحلل اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان
 الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانما ليسا
 من اجزاء متصل فلا يخفى ما فيه قوله كالزوج والفرداة فانما يختلفان باختلاف لوازمهما
 وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع
 بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
 ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف
 النوعي بين المستقيم والمنحني فتذكره وانما اعرض المحشى عن الدليل الذي اورده القائل
 الزيدى على هذا المطلب من ان احتمال احدهما على جزء لا يتصل عليه الآخر لانه انما يتم
 لو كان هيته الاعداد متصورة بكنها وهو كما ترى لان تصور كنه الهيئات من الممكنات
 قوله اى عن القسم الذي له خصوصية اه يعنى انما اخرج الشيخ العرض الذي لمحق لشيء بواسطة
 الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بعروضه على الاطلاق سواء وجد
 المعرض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بعروضه
 مع المقابل من حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في الحق الى ان يصير نوعا
 معيناً كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

لا يخلو كون الزوج والفردين مختلفين بالنوع انما قد ذكره

واما الالاء عرضا غريبا فان قلت القسم الذي حكم الشجر بوج العرض الملاحق للشيء بوسيلة
 الامر الاخص عنه لما كان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتي الذي يكون فيه الشمول للأفراد
 المعرض على سبيل التقابل لا بد من ذكر الشمول فيه ليعلم المقابلة فما الفائدة في ذكر
 الاختصاص دون ذكره قلت في ذكر الاختصاص فائدة وهو التبيين على ان مجرد الشمول
 لا يكفي للقسم الاول من العرض الذاتي بل لا بد من الاختصاص للأفراد المعرض عن الاختصاص
 لما كان متضمنا بمعنى الشمول فلما حجة الى ذكره علمه في الحاشية المنهية فيه إشارة الى ان
 الخاصة هي الخاصة الشاملة وغير الشاملة في الحقيقة الخاصة للاخص كما ان اللازم العام
 في الحقيقة لازم للاعم انتهى يعني ان في قول الشارح انما اخرج عن القسم المنقوص على الاطلاق إشارة
 الى ان الخاصة في الحقيقة هي الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعرض لما كان على الإطلاق
 فهي اعم باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة الغير الشاملة اذ اختصاصها بالاعم ليس على الإطلاق
 فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا بالاعم كما ان اللازم العام لازم للاعم في الحقيقة ودون
 الاخص فانه انما يلزمه بواسطة الاعم وانت خبير بما فيه فان القول بان الخاصة الغير الشاملة
 خاصة للاخص قول يحجبه العقل السليم الاتري ان الفصل الذي هو خاص من الجنس هي خاصة
 غير شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بواسطة وكذا القول بان اللازم العام في الحقيقة
 لازم للاعم لا يقبله من له فطنة سليمة فانه لا دليل عليه قال الشارح حيث قال اعمى الشيخ
 والقسم المستوفاة الاولى آية مجاز عقل من قبل سبيل منعم قال الشارح اما ان يكون بفصول آية صليها
 ما بين السيد ابو الفتح من ان القسم الحاص للجنس ان يكون موادها عن المفهوم المردودين الى قسم عرضا واما
 للجنس ان يكون لفصول نحو قولنا كل حيوان اناطيق او صابل او غيرها واما ان يكون اعراضا
 منها عرض او للجنس مع كونه اخص منها من اختصاصه بنوع معين كما ان لفصل القسم اليها وهو المفهوم المردود
 عرض او نحو قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما ان تكون الى عوارض ليس شيئا منها عرضا
 اوليا للجنس لاختصاصها بالتوابع معينة وان كانت لفصل القسم اليها عرضا اوليا لنحو قولنا

كل عدد لما زوج او فرد قوله العرض الاولى ليلحق على العرض المذكور فيكون العرض
الاولى ح عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يصادف قوله والاستشهاد انما يتم اه انطائه
اراد بالاستشهاد استشهاد المورد على ان المعارض للشيء بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشيء ومحملة قول الشيخ فمى من حيث القسمة اولية للجنس والمبادىء انما فليست اولية
يدل صراحة على ان المعارض البنى لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراضا والجنس
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اى متقابلا كما كتبت ان اراد به استشهاد
موجب الايراد على كون المعارض للشيء بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا له انما العرض
الذاتى له المفهوم المردود بقول الشيخ واما المعارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صراحة على ان المعارض التى تلحق بالجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس الا بانفسها ولا مع مقابلاتها وانما العرض الذاتى في
هذه الصورة القسمة اى المفهوم المردود بقول الشيخ ح المعارض المذكورة من المعارض الاولى
للجنس كما يفهم من قوله الاخر فمى من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجازنة
على انها لما كان لها دخل في تحصيل المفهوم المردود الذى هو عرض ذاتى حدث من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع في
المتشهد المعنى الاول اى العرض الذاتى بل انه لو اريد منه المعنى الثانى وهو ما يلحق الشيء
لذاته يكون حاصل مستشهد المورد ح ان المعارض التى تلحق بالجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق بالجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان طوقها للجنس ليس اولاد بل ذات
بل للاخص وبواسطة للجنس فكيف يتم استشهاد المورد اذا الاستشهاد على هذه الازمة
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لكن
العرض الاولى بهذا المعنى خاص من العرض الذاتى ويحقق انما هو يستلزم تحقق العام
بطل كونها اعراضا اولية بطل كونها اعراضا ذاتية ايضا وبهذا يتبين ما يفهم من انه ان اراد

بالعرض الاول معناه الثاني يستشهد بالمرود تام فانه انما يستشهد بمجمل العوارض اذ لا يحجب
 القسمة واذا صارت اولية بمعنى ما يتفق فيه بواسطة مطقة صارت اعراضا ذاتية لان
 بثوت الاخص يستلزم بثوت الاعم لانه انما يتم هذا القول لو كان بثوت هذه العوارض
 بمحدودها بلا واسطة مع انه ليس كذلك ومن المعلوم ان هذه العوارض نبشت للخاص
 اولاد بالذات وبواسطة الاعم ويكون خلاصته تستشهد للجيب ان بثوت المفهوم
 بين العوارض التي لا يكون بثوتها للجيب اولاد بالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
 من نفى الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفى كونها عرضا
 ذاتية الذي هو المط لانه الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفى الاخص يستلزم نفى
 الاعم واليه اشار المحشي في منيته بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفى الخاص لا تسليم
 نفى العام انتهى على ان بثوت المفهوم المرود للجنس تام هو بواسطة الاخص الى المنوعات
 فان لمحق المفهوم المرود بين الضاحك وغيره للجيب انما هو بواسطة بثوت المفهوم المرود
 بين الناطق وغيره له بالذات فانه يكون المفهوم المرود وعرضا اوليا للجنس حتى يتم به
 استشهاده بالجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى
 الثاني لبايناه على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاول على عبارة عن عرض يلحق
 الشيء اولاد بالذات ويحل عليه بلا واسطة امر اخر يكون هو اعم من الملحق به بان يكون
 ملحقه به اولاد بالذات ومحمولا عليه بواسطة الملحق به يشتمل كما يلحق الشيء بواسطة الامر
 الاخص منه ايضا بخلاف المعنى الثاني يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين ايتين
 لنوع من انواع الجسم الطبعي لانما لا يلحقان اولاد بالذات الا للامر الذي هو اعم منها اعني
 الجسم الطبعي مع انه عدد وهما من الاعراض الاولية لانواع الجسم هذا هو حاصل ما قاله المحشي
 في المنية من ان المعنى الثالث اعم من المعنى الثاني ونفى الاعم وان يستلزم نفى الاخص
 لكنه ليس بمراودة والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما او رده بعض الامام

على المنية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما يلزم كون الحركة والسكون اعراضا اولية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونها اعراضا ذاتية فان ثبوت الاعم يستلزم اتفاقا لا حصر
ففيه انه ليس مراد الحش من نفى كون الحركة والسكون من الاعراض الاولى نفى كونها عرضين
اولين لنفس الجسم حتى يتم ما ادروه بل لنوع من انواع الجسم ومن انطائه على هذا التقدير
لم يكونا عرضين في اثنين له ايضا لان انتفاء العام يستلزم انتفاء اخص قوله قد اشبح
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قيل انه له اول تفسير
المعنى الثالث للاولية يعني ان العرض الاول عبارة عن العرض الذي يكون لاحقا لشي
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من المعلوم به الذي قيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات فعرض الحش من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يمكن ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع آه ان لا يكون الشيء
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل لها ان العارض يعرضها او لا يعني لا يلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول دفعا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في خبر الخفاء لجواز انهم
مراد الشيخ منها المعنى الثاني كان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالقول
بانه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بالا يرضى به قائله قوله اي اذا اعتبر ذلك
الجنس آه لما كان لتوهم ان توهم ان ما قدم الحش سابقا من ان العارض لامراض عين اعتبارا
اتحاد ذلك الاخص مع المعرض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعرض مخالف
للقول المنقول من الشيخ وما بعوارض لا تكون آه فانه يدل على ان ما بعرض للشي الاعم بواسطة الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس اذا صار نوعا سمي ليس ضاذا تباله دفعة بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
آه حاصله ان ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله وما بعوارض لا تكون للجنس اولية نفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شي او لا بشرط شي كيف وعلى هذا يكون متحدا مع انواعه ذاتا ووجودا

فما يكون عرضا ذاتيا لها يكون عرضا ذاتيا له كما يكون عوارض الجنس بحسب القسمة الاولى وهي
العوارض التي تكون للجنس ايضا اولية اعراضا ذاتية فلا وجه للفرق يكون عوارض الجنس بحسب القسمة
الاولى اعراضا ذاتية له ووهنا بحسب القسمة الثانية بل مراد منه ما اذا اعتبر في مرتبة لا بشرط
شيء اى من حيث الاطلاق وتعيم وايدة بنقل القانون الذى وضعه الشيخ حيث قال وقد
وضع الشيخ قانونا له وظانه لا يكون ح ما يعرض للجنس اذ اصاب نوعا معين اعراضا ذاتية له
اذ الجنس في هذه المرتبة لا يكون متحد مع النوع ذاتا ووجودا حتى يكون عرضه الذاتي عرضا
ذاتيا للجنس فلا يكون اذن قول المحشى مخالفا لقول الشيخ لتغاير معنى النفي والاثبات
فان مراد المحشى من الاعم فيما حكم يكون ما يعرض للاعم بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا له
بناء على اتحادهما اعتباره من حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه بشرط شيى او لا بشرط شيى مراد
الشيخ منه فيما حكم بعدم كون هذا العرض عرضا ذاتيا للاعم اعتباره لا بشرط شيى قوله القانون
ان نحن اذ معنى ان طبيعة الجنس اذا اعتبرت مخصوصة بخصوصية لا بشرط شيى مثل عددا
وسم ما فان كانت صالحة لعروض الامر من اللذين بسببهما ينقسم طبيعة الجنس في اثنين
كان عروضها لها اوليا وان لم تكن صالحة لعروضها الا بعد تخصصها بخصوصية متنوعة فمن
عروضها طبيعة الجنس وليا بل لوجهها طبيعة الجسم لما كانت صالحة لا مكان الحركة والسكون
في الاثنين كان عروضها لها اوليا وطبيعة العدد ولما لم تصلح لا مكان الزوجية والفردية
الا بعد ان ينضم اليها خصوصية متنوعة بها يصير وجا وفردا لم يكن عروضها لها اوليا بل لوجهها
وانما قيدنا الحركة والسكون بالامكان لان وجود كل منهما بالفعل لكل من الاجسام في حين
البطلان الا ترى ان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير متحركة بالفعل قوله اعني اشال
اه يمكن تقريره بان قول الشيخ واما بعوارض لا تكون للجنس لية اه تصرح بان عدا اشال
على سبيل التقابل سطاى بكلا قسميه سواء كان من قبيل الحركة والسكون او الزوجية
والفردية من الاعراض الذاتية مسامحة لا يندفع شبهة المذكورة الا بالمقصودة الى ما ذكرنا

وما عترض عليه بعض الاعاظم من ان هذا عجيب فانه صرح فيما من قبل ان الحركة والسكون للجنس
 على سبيل التقابل يكون كلامه تصريح بان هذه العوارض من الاعراض الاولية على سبيل التسامح
 بل المراد من الشامل بالتقابل ما هو من قبيل الزوجية والفردية فمد فوج بان مراد المحشى من الحركة
 والسكون الحركة والسكون بالفعل وبها ليسا عرضيين اذ ليس للجنس فيهما مكانا
 كما عرفت قوله وفيه انه لو سلم ان المراد بالاولى اعلم انك لما عرفت ان تشبه المحجب
 فلا يراد المصدر بقوله فان قلت لم يجعل الشيخ آه قول الشيخ واما بعوارض لا تكون للجنس
 اولية آه بان حمل الاولية الواقعة في قوله على العرض الذاتي فيكون تصريحا منه بان الشامل
 على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة توجه عليه معان اشار المحشى الى الاول منهن
 بقوله ولو سلم آه حاصله انا لانتم ان مراد الشيخ من لفظ الاولية الواقعة في كلامه العرض الثاني
 بتم تشبه المحجب بل المراد منها معناها الثاني وهو يلحق الشيء لذاته وقد عرفت ما فيه صرح
 بالثاني بقوله فلانتم آه حاصله انا لو سلمنا ان مراد الشيخ من الاولية العرض الذاتي لكن
 لانتم ان كلامه صرح بان عد الشامل على سبيل التقابل من الاعراض الذاتية مسامحة لانكم
 قد عرفت مما سبق من قوله وتحقيق المقام آه ان القسم الثاني من الشامل على سبيل التقابل
 وهو ما يعرض بواسطة الامر الاخص اليه عرض ذاتي باعتبار وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض
 من حيث هي اي اوس حيث السران سواء كان في جميع الافراد او بعضها وان لم يكن
 عرضا ذاتيا باعتبار آخر وهو اذا اعتبر طبيعة المعروض من حيث العموم والسران في كل
 الافراد فالزوجية والفردية عارضة لنفس طبيعة العدد اذا اعتبرت من حيث هي اي اوس
 حيث انها سارية في بعض الافراد وان لم تكن عارضة لها اذا اعتبرت من حيث العموم
 اوس حيث انها سارية في كل الافراد فيكون حاصل قول الشيخ واما بعوارض لا تكون للجنس
 اولية انما لا تكون اعراضا ذاتية باعتبار وهو اذا اعتبر مع الجنس حيثية العموم والسران
 في جميع الافراد فيفهم منه بالكفاية انها تكون عوارض ذاتية للجنس على تقدير اعتبار آخر وهو

اذا اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد شي قد عرف
 منا فتذكره قال وان العرض الذاتي بالحقيقة هو القسمة اي المفهوم المردود قال الش
 ولا شك اه لا يخفى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحقيقة غير مناسب لانه لا دخل
 في الجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول باز واد حرف التعليل عليه يل قوله السابق عن
 قوله ويكون محمول العلم بايخل اليه اه ليكون علته له لكان احسن فحصل الكلام ان
 المفهوم المردود محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه صريحاً لم يقع في مسئلة من المسائل
 قال الش فلا بد من ان يشار الى ذكرنا وهو ان محمول العلم بايخل اليه محمولات المسائل قال
 الش وايض قد شرط الشيخ اه قد المحشة ذيل في القول جواب آخر عن السؤال الاول يعني ان
 قول الش وايض اه جواب عن قوله فان قلت اه فيكون معطوفاً على قوله قلت قد صرح
 الشيخ اه فحصل ان مجرد تقييد الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملاً لافراده على سبيل
 الافراد او على سبيل التقابل لا يدفع شبهة المذكورة التي ترد على تعريف المتأخرين لموضوع العلم لان الش
 شرط في كون العرض شاملاً على سبيل التقابل لجميع افراد المعرض عرضاً ذاتياً ان يكون بينه وبين
 مقابله نسبة التضاد الحقيقية او العدم والمملكة من الظان كثيراً من محمولات المسائل التي يكون فيها
 لموضوع العلم بواسطة الاختصاص كالنوع لا يكون بينها اثنان بل هتان فلا يكون هذه المحمولات اعرافاً ذاتية
 لموضوع العلم بل اعرافاً بترتبة له فيكون البحث عنها بحثاً عن العرض الغريب لموضوع العلم فلا يلزم دفع شبهة
 ح اية كتاب هذا التكليف من المسامحة والفرق بين محمولي موضوع العلم ومسئلة قوله لا عن
 السؤال الثاني يعني ليس قول الش وايض قد شرط الشيخ جواباً عن السؤال الثاني المصدري بقوله
 فان قلت لم يحمله الشيخ اه دفع لما قال السيد بالفتح من ان قول الش وايض اه محتمل ان يكون جواباً للسؤال
 الثاني بانه لو كان كذلك يكون حاصل قول الش انا لانهم ان الشيخ جعل العرض الشامل على سبيل التقابل
 مطعون في الاعراض الذاتية حتى يصح عدسائل العرض الذي لم يمت شي لا يخص كان ذلك الشيء
 محتاجاً في الحق الى ان يصير نوعاً معيناً بقوله من الاعراض الذاتية بناء على انه عرض شامل لافراد المعرض

على سبيل التقابل ما يكون كك فهو عرض في اتى عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابلة نسبة
التضاد الحقيقي او العدم والمملكة ومن المعلوم انه كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل
التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم بان
النسبتان فلا يكون ما يعرض للشئ الموضوع بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا
لما فهمه السائل ولا يخفى عليه لانه ما قررتم راجع الى الجواب للسؤال الاول بحيث يندفع
سنة السؤال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السؤال الاول قوله ولو اسقط في السؤال آه
توضيحه انه لو اسقط عن السؤال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا
السؤال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع العلم الى
اختيار احد التكليفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذا اعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع
افراد المعرض سواء كان على سبيل التقابل وعلى سبيل الإطلاق فكل محمول من محمولات
المسائل التي يكون موضوعها مغاير الموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولة للمسائل
يكون شاملا لجميع افراد موضوع العلم فيكون عرضا ذاتيا له البته ولا يخفى انه على هذا
لا يمكن اجواب عنه بما اوردته اشم بقوله وايضا قد شرطاه الذي مناطه على عدم تحقق النسبة
المعتبرة في العرض لشامل لجميع افراد المعرض على سبيل التقابل في محمولات المسائل
كثيرا لانه لا دخل في السؤال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يذنب
انه وان اسقط في اللفظ عن السؤال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه
لا يكون ساقطا في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين ضيفا للمحمول
بناء على انه لا بد ان يتعلق بما عرض علمي الا يلزم ان يكون الامور الخاصة بامور عامة وهي
التي تفسر ما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والمجهر والعرض على الإطلاق
او التقابل فانه لا يرب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود والا
تري ان البياض مع اللا بياض شامل لجميع افراد الموجود والعرض العلمي انما يتعلق بحسب النسبة

في المسائل في السؤال ظل للمحمودية في نفس الامم فينطبق الجواب المذكور عليه بلا مرتبة ح
 قوله والحق آه اعادة للجوابين اللذين سبقا من المحشى في قوله تحقيق للقيام اه المشبهة
 المذكورة وقد عرفت ما فيه قوله وتلك المحمولات اه انما اوردها القول ان العلم يمكن له حاجته
 في تقرير الجواب لشارة الى ان كون تلك المحمولات اعراضا ذاتية لموضوع العلم لا يتوقف
 على شمولها لجميع الافراد وعلى كون مقابلاتها محمولات مسائل اخرى كما توقف عليها
 السؤال الاول الذي هو جواب في الحقيقة عن شبهة قوله قال الفارابي اه استشهاد
 على ادعاه من ان موضوع العلم يكون الطبيعة اما من حيث هي او من حيث انها سارية
 في الافراد كلها او بعضها ومحل الاستشهاد قوله موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات فان
 المرتبة المستتملة على جميع المراتب انما هي نفس الشيء من حيث هي او من حيث انها سارية
 في الافراد سواء كانت كلها او بعضها قوله بالبحوث في اي في العلم بطبع قوله عناه
 عن الموضوع قوله من حيث هو ككلى الجسم من حيث هو متحرك او ساكن قوله
 والاطبقية من النار والماء والهواء والارض والاطقس في اللذة اليونانية الاصل
 كالغصن في اللغة العربية الا ان بينهما فرقا اعتباريا في اصطلاح الحكماء اذا لارج المذكورة
 من حيث انها تتركب منها المركب تسمى اطقسات ومن حيث انها يغفل اليها المركبات
 تسمى عناصر قوله وهو جسم مخصوص لان كلامنا من الاجسام الفلكية والاطبقية نوع
 من الجسم المط الذي هو موضوع للعلم بطبع قوله ثم يقع النظر فيما هو اخص منه اي من
 الجسم هو النظر في الاجسام اطقية مأخوذة مع المزاج فان الجسم الاطقسى الماخوذ مع
 المزاج اخص من سطح الجسم الاطقسى الذي هو اعم من ان يكون مأخوذا مع
 المزاج او لا والمزاج عبارة عند الاطباء عن كيفية تتوسطه متصل من تفاعل كيميائية
 متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء بحيث يكسر كل واحدة منها صورة كيفية
 الآخر وعند الحكماء عبارة عن كيفية تحصل من تفاعل مبادئ كيميائية متضادة

متصغرة الاجزاء بحيث ليس تلك المبادى سوزة كيفيته الاخر قوله وهو النظر في الحيوان
 والنباتات فان لها خصوصية اخرى سوى خصوصية الارواح فان في الحيوان نفسا نباتية
 وبها يتم تخنيم العلم الطبعي لانه لم يبق ح الاجزائيات ولا بحث عنها في العلم فيه ان احصر
 اذ يبقى النظر في الانسان فثالث قال الشئ قال ابي الشيخ وايخ الموضوع عنه ومن مقابل
 بحسب المتضاد او بحسب العدم اه التقابل عبارة عن كون الشئين بحيث لا يمكن اجتماعهما
 في شئ واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا
 وجوديين فالامخ اما ان يكونا تعقيل كل منهما موقوف على الآخر كالابوة والبنوة فالتضاد
 او لا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحوين ان كان بين متقابليه غاية التخلل
 فحقيقته والاشتهوي او احدهما عدما للآخر فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
 كالعدم والاعنى فالعدم والملكية او لا كالانسان واللائسان فالايجاب السلب اذ ان
 هذا فاعلم انما اعترض المشايخ السيد ابو الفتح والفاضل الزيري على ما فهمه الشئ من ان القوم
 المنقول عن الشيخ ان المتقابل العتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل المتقابل تقابل تضاد
 او العدم والملكية بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب فقط انه اعتبر جميع احوال التقابل
 في العرض ان ذاتي المذكور سوى تقابل لايجاب السلب التضاد والعدم والملكية فقط
 ودفع المحشة بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكية اه تقريره انه وان كان المتبادر من
 قول الشيخ ما فهمه العرضان لكن الشئ حملة على ما هو غير المتبادر من تخصيص المتقابل المذكور بالتضاد
 والعدم والملكية بناء على ان المراد من شمول العرض العتبر مع المتقابل الشمول على سبيل التوزيع
 بان يتحقق احدهما في بعض افراد المعرض الآخر في البعض الآخر واللام يتحقق شمول المتقابلين
 لافراد المعرض من النظار هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبرهما دون التضاد والايجاب
 والسلب اما التضاد لئف فلاما قلما يمكن اجتماع متقابلين التضاد في شئ واحد من حيثين كالبوة
 والبنوة في زيد فانما يجتمعان في زيد فانه بالنظر الى ابداين وبالنظر الى ابنة اب تفضي

قول المحشى لا ينفع الشمول انه لا ينفع الشمول الذي يتحقق في التضاييف في المقابل الذي منا
فيه ولا يذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلين للتضاد في شيء واحد من جهتين ايضا
فان الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون
شيء واحد مبدء ومنتهى شيئين فينبغي ان لا يعتبر تقابل التضاد ايضا بناء على عدم
تحقق الشمول المعبر فيه انا الايجاب والسلب فلان الكلام في المتقابل العارض
والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت وانى هو في السلب البسيط فلم يكن ح كل من
المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اى لايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض
ذاتى شامل مع مقابلة الجميع افراد العروض شمولاً معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعبر
في الايجاب والسلب بينا صرح بنفى هذا التقابل دون التضاييف قال بعض الاعظم
تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط لك يكون بين الايجاب
والسلب الثابت فمخولا المحصلة والمعدولة متقابلا ان تقابل الايجاب والسلب بهذا
الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب لعدولى بل ان
في الدليل ان يقتصر على الشيء مع سلبه يقتصر بالكلية واليهول المطلوب في العلوم انما يكون
كلها قابل قوله بل لا عرض اه قيل بل للتر في عن كون السلب المقابل للايجاب
عارضاً نعم انما هو السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضاً بل ليس فيه معنى العروض لان
معناه يكون فيما هو منقصة لشيء ولا يمكن كون السلب البسيط منقصة لشيء ولا يخفى ما فيه
قوله وكون التقدم والتأخر اه هذا دفع لما اوردته الفاضل الزيدى على تخصيص الشر يكون
المراد من التقابل المعبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد والعدم الملكة
من ان التضاييف كالعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتأخر
والعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود المطال الذي هو موضوع العلم الالهي من هذا القبيل
ان التقابل بين التقدم والتأخر وان كان تقابل التضاييف لكن الحكم يكون من

عنه لا عبد العلي ج ١٢

الفاضل مولانا محمد زين ج ١٢

مع
ان مال احمد
وبالاشرف
قال وجه الكبر
منه واحد
منه

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهى ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولها للجميع
 باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والالم مجتمعاً في مادة واحدة اصح مع انها قد يمتدحان
 بل من جهة ان كلا من التقدم والتأخر مع عدمه الخاص شامل للجميع افراد الموضوع وهو
 الموجود وليس بينهما التقابل لعدم والملكة وبالجملة ان المورد لما راي انه يبحث في ام
 الالهى من التقدم والتأخر فممنه ان يبحث فيه منها انما هو من جهة ان كلا واحد منهما مقابل
 لصاحبه تقابل التضاييف فاعترض على تخصيص الشئ بتقابل التضاد والعدم والملكة في
 العرض الذاتى الذى يكون مع مقابله شاملاً للجميع الافراد بالتقدم والتأخر والعلوية
 والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه منها من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمه الخاص والتقابل
 بينهما ليس التقابل لعدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان بين التأخر
 والمعلولية وعدمها الخاص اى عدم التأخر وعدم المعلولية تقابل لعدم والملكة وكانا
 متساويين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذى هو موضوع الالهى وجب
 ان يتحقق احدهما فى الواجب الذى هو فرد من الموجود المطابقة اما التأخر والمعلولية
 او عدمها الخاص الاول بين البطلان وكذا الثانى لان من شأن عدم والملكة ان
 يتصف محل العدمى بالوجودى فيكون الواجب حايضاً متصفاً بالتأخر والمعلولية
 على انه يجب ان يكون كل من متقابل العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
 المعرض بحيث يتعلق به العرض العلمى من النظارة لا يتعلق الا بالملكات دون الاعداد
 فلم يكن المجووث عنح الا التقدم والتأخر والعلوية والمعلولية وهـ ليس التقابل التضاييف
 فعاد الايراد فتقرى فتأمل قوله ثم عدمه آه بيان للفرق بين عدم المتقابل للايجاب
 وعدم المتقابل للملكة والتبيين على قيام القرينة على الثانى قوله نظر الى ان الاول
 اى عدم المتقابل للايجاب عدم الشئ مطلقاً من دون اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
 للشئ قوله والثانى اى عدم المتقابل للملكة عدم الشئ فى موضوع قابل لذلك الشئ كالأمر

فانه عدم البصر عما يشانه ان يكون بصيرا قوله سلب الثابت بالاضافة فلا يكون فيه
من الثبوت قوله السلب لثابت بالتوصيف فيعتبر فيه نحو من الثبوت قوله لفظ
خصوصا الذي وقع في كلام الشرح بحسب لعدم الذي يقابل له خصوصاً بمعنى ان لا يكون
من العدم العدم المقابل للملكة ولا يطلق عليه الا العدم الخاص فيكون قوله خصوصاً
ح منصوباً على الحالية من ضمير فاعل يقابل له الذي يعود الى العدم فيكون محال قول الشرح
ح بحسب لعدم الذي يقابل له عارض حال كون ذلك لعدم خاصاً اي العدم المقابل
للملكة فهذا القول من المحشى وعلى تيسير الفاضل النيرى حيث قد ان خصوصاً بمعنى ان لا
او المفعول يحتمل ان يكون منصوباً على التمييز عن ضمير المفعول في يقابل له فيكون محال
بحسب لعدم الذي يقابل له خصوصاً هذا العارض فعلى هذا لا يكون هذا العدم الا عدم الملكة
لا العدم المقابل للايجاب فانه يقابل جميع الاشياء ولا شيئاً مخصوصاً قوله ولفظ فقط
قيده للسلب فقط اي بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة معنى الى فان المقابل لمثل
للشيء الخ اعلم ان في لفظ فقط الذي وقع في كلام الشيخ وما يخ الموضوع عنه الى مقابل
شبه بل الى سلب فقط فهو عرض غريب بلث احتمالات كونه قيد القول مقابل مثله كونه
قيد للسلب بدون ملاحظة معنى الى او مع ملاحظة والبطل المحشى الاول واحتمال الاخير
بقوله فان المقابل للمثل للشيء اه توضيحه لو كان لفظ فقط قيد القول مقابل مثله كان
حاصل قوله العرض الذي يخ الموضوع لا الى مقابل مثله فقط اي بدون السلب لان
لفظ فقط موضوع للنفى و لا ليس سوى السلب لذي يفهم من المقابل للمثل شيء يتعلق
به اذ المراد من المثل في العارضية فلا يكون هو مقابلاً للشيء الا ان يتنوع اجتماعه وهذا
الاتناع لا يمكن الا اذا كان سلباً لهذا الشيء فلو كان قيداً له كان لغياً لما شتم المقابل لمثل
عليه من السلب هذا كما ترى واذ بطل تعلقه بعين ان يكون متعلقاً بالسلب سواء لو خط
معه معنى الى او لا فان السلب قد يكون مقيداً بالثبوت فتقيده به لخراج السلب

فانه عرض في اتى لا غريب لا يتوهم ان السلب مثل على المقابل المثل الذي يلاحظه لا يجاز
 فيكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم لنفي ما شتمل عليه وهو كما ترى لاننا
 لانهم ان السلب مثل على المقابل المثل فانه يمكن ان يفرد عنه بحيث يكون متحققا في ضمن السلب
 البسيط الذي هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشي دون العكس قوله فان الخلو التام
 عن الشيء هو انخلوع عن ذلك الشيء وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان مخالفا عن العارض
 الى سلبه عنه فلا يكون في الموضوع عارض اصله لا نفسه لا شمله بل سلبه قوله ويمثل ان يتغير
 لفظ فقط بالوصول ونحوه كالاتي على التضمن فيكون المحال ان العرض الذي يخلو
 الموضوع عنه وعن مماثلة واصلا او منتظما الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع قوله
 ولعل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثلة لا يكون لذلك
 العرض خصوصية مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط
 يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد العوارض ولا قال الشئ اذ المراد بتخصيص
 اى في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع قوله هذه الاعراض اعراض
 ذاتية لانواع القسم على ما ذهب اليه الشارح اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشئ
 للقسم الاول بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالترجيحية والفردية بان هذا
 التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد ومع ان كلمة الذي نقله
 الشارح يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضيين في اثنين بل بعد ذلك هذا الانساقاة ونهاية
 ان الشئ يشهد لقبول الشئ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع
 التي بينها تضاد مشهورى ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على
 كونها من الاعراض الذاتية لانه جعل هذه القسم من اقسام القسم الاول بالاعراض الذاتية
 فكيف يصح الاستشهاد به وحال الدفع عن ان يرد الاول ان حكم الشئ بغير قسمته الزوج والفرد
 انما هو بغير قسمته لانواع العدد لانفسه وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله الشارح سابقا

لنفس العدد ولا لا نوعه فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني ان قول الشيخ القسمة
 الاولى بالاعراض الذاتية لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم اثبتها
 تضاد مشهورى اعراض ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشم بقوله قوله ونفس
 المقسم الضم على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لا انواع لمقسم يكون
 عوارض ذاتية للمقسم الضم بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشيء يكون عرضا ذاتيا
 للشيء ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
 وهذا مستنبط مما ذهب اليه المحشى من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث هي
 او من حيث انها سارية في الافراد جميعا او بعضها بمعنى قول المحشى على ما ذهبنا على الاول
 الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فهذا القول ايضا يندفع الايراد ان المذكور ان في هذه
 الصفة فتقير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
 للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله شمسابقا من نفى كونها عرضيين في حين
 للعدد اذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شي كما يفهم مما قد سبقنا دليل قوله اما
 بعوارض لا تكون للجنس او لية بقوله اى اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شي والاثبات انما هو
 باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد وتقرير دفع الايراد الثاني
 ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل ولا يكون اعراض ذاتية فلا يكون قول الشيخ
 وقد يكون بغير تقابل آه سند لما استشهد به الشم ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
 نقله الشم يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بالايضاح به
 الشم فان كلام الشيخ على هذا المبرق سند الشم مع انه كان مقص الشم جعل قول الشيخ سندا
 فالصواب ان يقيم ليس عرض المحشة من قوله لنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل عرض
 دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسمة البها آه حاصلا ان الانقسام الى هذه الاعراض
 على تقدير تحقق التقابل الى التضاد الحقيقي بان يكون بينها انفصال حقيقي بمعنى ان لا يجمع

قوله فتأمل إشارة الى ان دفع الايراد الاول انما يبرر انه لا ينافي ما ذهبنا اليه من انما ذهبنا اليه سابقا فذكره

المتقابلان صدقا وكذا بالاستقامة والانحناء النسبة الى الخط والزوجية والفردية
 بالنسبة الى العدد وفيه حصر القسم في الاقسام لا امتناع الكذب في غير الشمول بل هو يتحقق
 احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لا امتناع الصدق وعلى تقدير
 عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض بالغة اجمع بمعنى انه يمنع اجتماع المتقابلين
 صدقا لا كذا بالافيد احصر لجواز الكذب ولا الشمول العنبر لجواز الاجتماع في شئ واحد ولو
 من جهات كالساج والماشي والزاحف والطائر اذ اعرفت هذا فاعلم ان المحشيشا
 بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشمن كلام الشيخ ان نفى الشيخ للتقابل عن القسمين الاخرين
 انما هو من جهة تحقق التضاد باننا لانهم ان نفى التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم
 يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل بالغة اجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع
 عدوا ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد والحقيقة بين الاستقامة والانحناء
 او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر
 بعد زواله ومن الاوليات عدم صلاح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر
 وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقع ان المناقشة في المثال ليست من والمحصلين
 وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل للعنبر بين الاقسام الحقيقية وهو
 ولا يرب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية قوله
 ولذا غير الاسلوب اى لكون عدم التقابل لا يفيد احصر الشمول غير الشيخ في القسمة
 الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول
 وعدل عن حرف الامة الذي يدل على احصر اعني لفظا او اما الى لفظ منه ومنه حيث قد
 ان من حيوان ما هو ساج كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو من كالا انسان فانه يمشي
 على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانه تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تبنيها لعدم الشمول
 لا محصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والساج من يسبح لفتح السنين المملة والباء الموصوفة

واما المصطلحة بمعنى شئنا وكرهنا الزاحف من الخف يفتح الزاء واما المصطلحة بمعنى لشكر فنحن
 قال الشئ اثر الشئ الاثر يفتح النون ويكون الثاء المثناة معناه نقل كرون سخن وياكسر
 لشان ولس خيري قوله والصيغة منسوبة الى الصحف اى الطائفة التى تتبع ما وجدوا
 فى الكتب قال الشئ ويحبون الجرم وكذا اجمالية فى الصلاح جلى الشئ كشفه واجابة ائمة
 والمعنى انهم يعرفون بنور البصيرة حقيقة احوال غير ملتفتين الى مقالات الناس فان الحق
 من يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال المص وموضوع العلوم التصوى لوصف
 من حيث انه يوصل الى مطلوب تصور فيسمى مفراد تصديقي فيسمى حجة ولما كان طاهر هذه العبارة يومئذ من العلوم
 التصوى التصديقي اذا كان موصلا الى المط التصوى لسمى معرفا واذا كان موصلا الى
 المط التصديقي لسمى حجة مع انه ليس لك اذا العرف عندهم عبارة عن العلوم التصوى
 من حيث انه يوصل الى مط تصوى في حجة عبارة عن العلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى
 مط تصديقي فسر الشئ بقوله اى موضوع المنظم المعلوم التصوى من حيث انه يوصل
 الى مط تصوى والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى مط تصديقي وفعلا ذلك
 التوهم ففي عبارة المص نشر على ترتيب اللف قوله ذهب المتقدمون آه اى اكثرهم والا
 فبعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق الالفاظ من حيث ولا لها على المعاني ولا يخفى شىء
 على اللبيب قوله وعدل المتأخرون ونسب المص عاذهب اليه المتقدمون من ان
 موضوع المنطق العقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول الى ان موضوع العلوم
 من حيث انه يوصل الى مطلوب تصور والمعلوم التصديقي من حيث انه يوصل الى المط تصديقي
 سواء كان العلم معنوية اوليا او لا اذ لو قيل ان موضوع المنطق العقولات الثانية فقط
 لزم ان لا يصلح البحث عن نفسها اولا بحيث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان كثيرا
 ما يبحث فى المنطق عن نفس العقولات الثانية ايضا بان تجعل محمولات المسائل كانه ثمة
 والعرضية اللتين هما من العقولات الثانية فانما تجعلان محمولات فى المسائل قوله ثبت

مع فانه لا يبحث بالمنطق عن الالفاظ

خبير آه هو الدليل الذي اوردته المتأخرون للحدود حاصله ان المعقول الثاني اعتبارا اعتبارا
 نفسه بان لا يكون معروضا للمعقول آخر وهذا الاعتبار لا يحث عنه وهذا معنى قوله لا يحث
 في المنطق عن المعقول الثاني من حيث انه معقول ثان واعتبارا انه عارض لمعقول
 ثان آخر وهذا الاعتبار يحث عنه وهذا معنى قوله بل من حيث هو من احوال معقول ثان
 آخر فلا يكون البحث حقيقة الا عن احوال المعقولات الثانية فالبحث عن الذاتية والاعتراض
 ليس من جهة انما من احوال الكلية التي هي من المعقولات الثانية لان جهة نفسها فان
 قيل بحث في المنطق عن الكلي ايضا مع انه ليس من احوال المعقول الثاني فيجب ان يعم
 الموضوع ليشتمله يقر ان الكلي ايضا من احوال المعقول الثاني لانه يحمل على العام وانما الكلي
 بما من المعقولات الثانية هذا غاية السعي من جانب المتقدمين وانما جأهم على اختيارهم
 ان موضوع المنطق المعقولات الثانية رويتم ان المنطق يحث عن احوال الكلي والذات
 والعرضي والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها واتصالها ونفصالها
 الى غير ذلك من حيث الاتصال الى مجهول وكلها معقولات ثمانية وتعد بقية أشكال
 هو انه يحث عن العام وانما في مسائل المنطق مع انما ليس من احوال المعقول
 الثاني بل للمعقول الاول قوله ثم العلوم التصوي والتصديقي مفهومهما لا يصلح لان بحث
 عنه آه رد على التأخرين توضيحي ان ليس الفرق بين المتقدمين والمتأخرين في موضوع المنطق
 الا باعتبار ازدياد التأخر بين المعقولات الاولى على ما هو الموضوع عند المتقدمين من المعقولات
 الثانية لانهم قالوا ان العلوم التصوي والتصديقي من حيث انهما يصلان الى مجهول منوع
 للمنطق ولم يقيدوا العلوم المذكورين بكونهما من المعقولات الثانية ليشتمل المعقولات
 الاولى ايضا فنقول ان مرادهم من العلوم المذكورين اما مفهومهما او ماصدا قاعليهما
 غير اعتبار بكونهما معروضا ضمن المعقولات الثانية او مع اعتبار هذا العر وض لما كان الاول
 ياطلين اما الاول فلان مفهوم أي معلوم ومعقول كان سواء كان معقولا اوليا او ثانويا

لا يكون موصلا الى السطر المجهول اذ من الظاهر مفهوم السطر موصول فكيف يبحث عنه
 واما الثاني فلان ما صدق عليه يكون معقولات او الى ايضا وهي لا تصلح ان تكون موصلة
 الا ترى ان الحيوان الناطق بنفسه لا يكون موصلا الى الانسان ما لم يعتبر كونه معروفا
 للحد الذي هو من المعقولات الثانية اذ لم يكن موصلا فلا يصلح البحث عنه فيكون مدار
 البحث هي المعقولات الثانية فرجع الى نذهب المتقدمين اذ مرادهم من المعقولات
 الثانية التي جعلوها موضوعا للمنطق ليس نفسها بل ما صدقت هي عليه من جهة انها موصلة
 للحدية مثلا قوله وما ينبغي ان يعلم ان العقول الثاني آه توضيحه ان العقول الثاني عبارة
 عن العلوم الذي يكون الذهن ظرفا لعروضه لا الخارج فخرج بالتقيد الاول العوارض
 الخارجية كالسواد والبياض فان ظرف عرضها ليس الا الخارج وبالتقيد الثاني لو اشتمل
 فان كلامنا من الخارج والذهن ظرف عرضها لما لا الذهن فقط اذ عرفت هذا فاعلم انه
 لما لم يعتبر في العقول الثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض القسمين الاول
 ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالوجود وشبهه فانما وان يعرض للشئ في
 الذهن لكنه ليس الوجود الذهني شرطا لعروضها والام يعرضها مع قطع النظر عن هذا الوجود
 مع انه ليس كذلك والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا للعروض كالكلية والجزئية فان
 الكل ما كان عبارة عن الكل في الذهن بحيث يجوز العقل تكثره وانجزى عن الكل في
 الذهن بحيث لا يجوز العقل تكثره لم يكن ان يعرض الا لتلك الشئ مع حيثية حصول الذهني في الوجود
 الذهني فلا بد ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها واما بآيات كثيرة لان طول الكلام
 يذكر ما قوله وموضوع المنطق هو القسم الثاني ان يكون الوجود الذهني فيه شرطا للعروض
 فان من حيث القضية والحجة والقسمات تتوقف على ما قلنا وانها كما سألنا الى غير ذلك من هذا القسم لا كما سألنا
 عارض لاحتمال شئ شرطا لوجوده قال المشرك في الثاني اسم الى المشرك في الاول الى العلوم المتصور حيث
 المشرك الى المطلوب تصوير لشيء من فوائده الثاني الى العلوم المتصور من حيث انه يؤول الى المطلوب تصديقي

يسمى حجة قال الشافعي فان بحث النطق في التصورات آه متعلق بانط قوله اي بحيث ان
لا بعيد في التصورات والتصديقات كالجنس والفصل والصغرى والكبرى لشر على ترتيب
فالاولان اللذان حيث عنهما في التصورات لما يحصل منهما العرف الذي هو موصل قريب
لتحصيل المط التصوي يكون لما لا يضر وخل في تحصيل المط لكن بواسطة المعرف فيكون ان هو
له في المرتبة الثانية فعد اسن الموصل البعيد والاخير ان اللذان حيث عنهما في التصديقات
لما كان لما دخل في اتصال المط التصديقي بناء على ان ما يحصل للمط اي لقياس مثلاً
يحصل منهما عد موصلين بعيدين له قوله وعن الموصل لا بعد في التصديقات فقط
على قوله عن الموصل البعيد يعني بحيث عن الموصل لا بعد في التصديقات ودون التصورات
اذ ليس فيها موصل بعد حتى حيث عنه فيها قوله كالمقدم والتالي فانما يحصلان منها
الصغرى الكبرى اللذان يتألف منهما القياس الذي هو موصل الى المط التصديقي فيكون
موصلين اليه القبة بناء على ان ما يتوقف عليه موصل الموصل يكون ايضاً موصلاً لكن لما كان
توقف الاتصال عليه في المرتبة الثالثة عد موصلين بعد قوله ولو حصل الفصل البعيد كما
نحوه كالجنس البعيد موصلاً بعد في التصورات لم يكن بعيداً فانه من انطان الجنس والفصل
البعيدين اللذين حيث عنهما في التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذي يحصل
المعرف فيكونان موصلين الى بعد بالنظر الى المعرف بالكسر بنحو ما في القول السابق قال بعض
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلاً بعد انما يصح لو شرط في احد التام تصور الاجزاء
بالغة بالغة او في الرسم تمام تصور اجزاء الجنس لا يصح نداء عند الحشم اما اذا رسم بالفصل
اوبه وبالعرض العام او جد بالفصل البعيد او القريب اوبه وبالجنس لا بعد من يجوز التعرّف
بالاعم فهو موصل بعيد لا بعد فانه قوله المقص يعني ان تقسم الشئ من قوله وعمل في كسائي قصر
البحث على الموصل القريب آه راجع بمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق قول
المصنف بالقول المشهور والشاهد عليه اذ لا شك آه في اصل قول الشافعي ان كان

في المتن من مولات المسائل التي يكون موضوعها البعيدا لا يجد للمحل يحصل عن بحث
 مولات الموصل القريب باعتبار المص هذه الاحوال وقصر البحث على الموصل القريب وما
 لا يتصل به فيبقى فيها هو النظم المشهور بان ضم النشر الناشئ من تكثر احوال الموضوعات
 ارجاع جميعها الى احوال الموصل القريب هو المعروف واجته حتى لا يزل قوله لم اجنس الكذا الذي
 موضوعه الموصل القريب الى ان احد مولف من الامر الذي هو كذا اي مولف من اجنس ام
 ان المعروف جزوه كذا فحصل من القول المذكور بهذا التاويل حال الموصل القريب هو تالفه
 عن اجنس الكذا في ثم لا يخفى على اللبيب في التاويل الاول من ان موضوع العلم هو المعروف
 واما احد فنوع من الموضوع شأنه في لزوم الاجماع مثل شأن اجزئ فتاويل احدهما بالآخر
 تحكم ويمكن التطبيق بين القول المشهور وبين قول المص بان في عبارة المص ضمنية
 بان يقرب ان مراد المص من الاتصال المذكور يحاط الاتصال سواء كان الاتصال اقربا
 او بعيدا او ابعدا بالضمير في قوله فيسمى الذي يعود حقيقة الى الموصل القريب فقط وقيل
 في وجه التطبيق من ان قوله فيسمى معروفا وقوله فيسمى حجة مبهول على الوقينة ودون البينة
 اي يسمى الموصل في وقت كونه قريبا بالمعروف واجته فالتخفيف فيه قوله فلا تجة آه الم
 ان الفاضل الذي لما فهم من قول الشارح لعل في لك آه ان مقصوده ضم النشر الناشئ
 من تكثر المولات في ارجاع جميع المباحث الى البحث عن الموصل القريب حتى يكون
 هو الموضوع حقيقة في المباحث اعترض على تاويل الذي ذكره في قوله لم اجنس كذا من ان
 في قوله ان احد مولف آه بان لا حاجة الى التكلف بهذا التاويل فان الموضوع مسألة
 قد يكون اجنس موضوع العلم تاويل المحشى الى قولنا فلا تجة من على كون المقصود
 ارجاع مولات المسائل الى احوال الموصل القريب فانه ان الاعتراض المذكور انما يحمي
 لو كان مراد الشارح من قوله لعل آه ما في النشر من ان المقصود ارجاع موضوعات حيث
 الموصل البعيد والاول الى الموصل القريب حتى يكون هو الموضوع خاصة مع انه لا

كلفان مراده ارجاع محمولات المسائل التي ليس موضوعها مسئلة تربية الى احوال المولد
 القريب كما يدل عليه اذ لا شك آه وهذا لا يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء
 من موضوع العلم كمرآة حواله الى ما سبق من المشي ذيل قول الشهاب بان يجعل جزء
 او بان يجعل جزءه موضوع المسئلة آه على تقدير عود ضمير جزء الى موضوع العلم فيكون
 حاصله قد يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة فلا يتوجه باقتبال من انه لا يصلح ان يكون
 فان الذي مر هو كون جزء وقوعه في موضوع العلم موضوع المسئلة فتأمل ما قال ذلك
 القائل ثانيا ان كون جزء موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم يشتهر فقيه ان عدم شهرته
 لا يمنع صحته وقوعه قولهم مع ان ما صدق عليه الجنس آه جوابان على الترتل للماعتز
 المذكور الذي اورد الفاضل النيردي حاصله انه على تقدير تسليم ان مقصود الشهاب منه من
 ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد والابعد الى الموصل القريب ايضا لا بد في قوم
 الجنس كذا من التاويل الذي ذكره الشهاب اذ لا يكفي للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة
 جزء موضوع العلم لانه ليس موضوع المنطق الا المفهوم من حيث الانطباق على الافراد
 ومن العلوم ان مفهوم الجنس ليس جزء موضوع العلم حتى يتم ما ذكره ذلك فاضل ان كان ما صدق
 عليه الجنس جزءا صادقا عليه احد كالحیوان فانه جزء للحيوان الناطق فتأمل قوله اشارا
 ان بعضهم آه وهذا القول سلم لعدم التكلف فيه

خاتمة الطبع

[illegible]

[illegible]

